مقالات الجهم بن صفوان
وأثرها في الفرق الإسلامية

تأليف
ياسر قاضي

الجزء الثاني

أضواء السلف

الفصل الثاني

أثر هذه المقالات في الفرق الإسلامية

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

المبحث الثاني : أثرها على الأشاعرة والماتريدية

المبحث الأول

أثرها على المعتزلة ومن وافقهم

وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في الصفات عموماً

المطلب الثاني : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفتي العلوّ والاستواء .

المطلب الثالث : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفة الكلام

المطلب الرابع : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفة الرؤية

* * * *

المطلب الأول

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في الصفات عموماً

إنّ مذهب المعتزلة في باب الأسماء والصفات مذهبٌ معروفٌ ، حيث سلّموا للجهمية أصولهم في هذا الباب ، ولكي يسلموا من شناعة مقالة الجهمية ظاهراً ، ابتدعوا القول بإثبات الأسماء دون الصفات ، وعلّلوا ذلك بقولهم إنّ هذه الأسماء أعلام لا أوصاف ، بمعنى أنّها لا تدلّ على معانٍ ، وبناء على ذلك أنكروا قيام صفات الله تعالى بالذات ، إلا أنّه اختلفت عباراتهم في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات .

فقال بعضهم : هوعالم لذاته ، قادر لذاته ، حيّ لذاته ، وهذا قول أبي علي الجبائي وأتباعه(١) .

وقال بعضهم : إنّ الله عالمٌ لما هوعليه في ذاته ، حيّ لما هوعليه في ذاته ، وهذا قول أبي هاشم وأتباعه(٢) .

وقال آخرون منهم : إنّ الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة ، وقدرته ذاته ، حيّ بحياة وحياته ذاته ، وهلم جراً ، وهذا رأي أبي الهذيل العلّاف(٣) .

وقال بعضهم : إنّ هذه الصفات عائدة إلى معنى السلب والنفي المحض

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ١٨٢) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ١٨٢) .

(٣) انظر : الانتصار للخياط (ص ٨٠) ، والمقالات للأشعري (ص ٢٥٥) ، ونهاية الإقدام للشهرستاني (ص ١٨٠) .

بمعنى أنّ كل صفة تثبت لله تعالى فإنّهم يفسّرونها بنفي نقيضها ، فمثلًا يقولون : الحيّ بمعنى إثبات ذاته ونفي الموت عنه ، والعليم بمعنى إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، وهكذا . وهذا هوقول النظّام والجاحظ وغيرهما(١) .

والفرق بين هذه الأقوال هوفي صياغة النفي فقط ، وإلا فمضمون كلامهم كلّه هونفي وجود معانٍ حقيقية قائمة بالذات .

ولهم في نفي هذه الصفات شبهات عديدة ، من أهمّها :

١ - شبهة تعدّد القدماء . ويشرح هذه الشبهة القاضي عبد الجبّار فيقول : « والأصل في ذلك : أنّه تعالى لوكان يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ قديمة ، وقد ثبت أنّ القديم إنّما يخالف مخالفه بكونه قديماً ، وثبت أنّ الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق ، وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلًا لله تعالى ، حتى إذا كان القديم تعالى علماً لذاته قادراً لذاته ، وجب في هذه المعاني مثله ، ولوجب أن يكون الله تعالى مثلًا لهذه المعاني - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » إلى أن قال : « وإذا ثبت هذا ، فالقديم تعالى لواستحقّ هذه الصفات لمعان قديمة ، لوجب أن تكون مثلًا لله تعالى ، وهذا يوجب إذا كان العالم تعالى عالماً قادراً لذاته ، وجب أن تكون هذه المعاني أيضاً قادرة عالمة ، وذلك محال ، وأن تكون بعض هذه المعاني بصفة البعض ، وأن يقع الاستغناء بأحدها عن الباقي ، وذلك محال ، وما أدى إليه وجب أن يكون محالًا »(٢) .

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين للأشعري (١/ ٢٤٧) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٦-١٩٧) .

وبيّن أنّ الله تعالى - في زعمه - قادرٌ وعالمٌ لذاته[١] ، حيّ لا بحياة ، وقادر لا بقدرة ، وعالم لا بعلم[٢] ، وهذا النفي تأكيد منه لقول المعتزلة من أنّهم لا يثبتون معاني هذه الصفات لله تعالى .

وبيّن الخيّاط مذهب المعتزلة في الصفات ، وقال : إنّ الله عالم بذاته ، ليس بعلمٍ زائدٍ على ذاته ، لأنّه لوكان عالماً بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أومحدثاً ، فإن كان قديماً لزم وجود قديم مع الله تعالى ، وهذا فاسد ، وإن كان محدثاً ، فإما أن يحدثه في نفسه ، أوفي غيره ، أو في محلّ . وهذه الاحتمالات باطلة ، فإنّ الحدوث في ذاته يستلزم منه أن يكون محلّا للحوادث أنّه جسم ، والحدوث في غيره يلزم أنّ ذلك الغير عالم بعلم الله ، ولا يعقل أن يحدثه لا في محلّ . فلا يبقى إلا حال واحد وهوأنّ الله عالم بذاته[٣] .

ويظهر من هذا النص عن الخيّاط شبهة أخرى يعتمدون عليها لنفي الصفات ، وهي :

٢ - قولهم بدليل الأعراض وحدوث الأجسام . يقول الشهرستاني عن المعتزلة إنّهم نفوا الصفات بقولهم : « لوقامت الحوادث بذات الباري تعالى ، لاتصف بها بعد أن لم يتصف ، ولواتصف لتغيّر ، والتغيّر دليل الحدوث ، إذ لا بدّ من مغيّر »[٤] . وحكى الغزالي عن المعتزلة أنّهم

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ١٦٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٠٠-٢٠١) .

(٣) انظر : الانتصار (ص ١١١-١١٢) .

(٤) نهاية الإقدام (ص ١١٥) .

ينكرون صفتي السمع والبصر فقال : « وجه استحالته أنّه إن كان سمعه وبصره حادثَين ، كان محلّاً للحوادث ، وهومحال . وإن كان قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً ، وكيف يرى العالم في الأزل ، والعالم معدوم ، والمعدوم لا يُرى »(١) .

ومن شبهاتهم في نفي الصفات :

٣ - إنّ إثباتها يستلزم التجسيم . فقد عقد القاضي عبد الجبار فصلًا كاملًا في الكلام عن نفي كون الله تعالى (جسماً)(٢) ، ثمّ ردّ على شبهات من يثبت لله (جسماً) ، ومن شبهاتهم - حسب زعمه - آيات الصفات ، خاصة الصفات الذاتية ، ثمّ شرع في تأويل جميع هذه (الشبهات) فأوّل صفة (العين) بأنّ المراد منها العلم ، وأريد بـ (الوجه) الذات ، وبـ (اليد) و(اليمين) القوة ، وبـ (الساق) شدّة الهول يوم القيامة ، وهلمّ جرا(٣) . فيظهر أنّه أوّل جميع هذه الصفات لأنّ إثباتها - عنده - يستلزم التجسيم .

كما نفى الصفات الذاتية المعنوية بهذه الشبهة كذلك ، فقال : « وجملة القول في ذلك : هوأنّه تعالى لوكان حياً بحياة ، والحياة لا يصحّ الإدراك بها إلا بعد استعمال محلّها في الإدراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وذلك محال . وكذلك الكلام في القدرة ، لأنّ القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلّها في الفعل أوفي سببه

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٧١) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢١٦-٢٢٠) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٢٦-٢٣١) .

ضرباً من الاستعمال ، فيجب أن يكون الله تعالى جسماً محلّاً للأعراض ، وذلك لا يجوز »[١] .

ويقول في كتابٍ آخر : « كل ما كان ممّا لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى ، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه ، وجب تأويلها ، لأنّ الألفاظ معرّضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال »[٢] .

ونقل الأشعري إجماع المعتزلة على نفيهم (الجسم) لله تعالى[٣] .

ومن شبهات المعتزلة في نفي الصفات :

٤ - شبهة التركيب . يقول شيخ الإسلام : « ادّعت المعتزلة أنّ صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته . . . » ثم بيّن شبهتهم بأنّ ذلك يؤدي إلى التركيب ، والتركيب في حقّ الله تعالى محال ، ثمّ شرع في الردّ على قولهم هذا وبيّن بطلانه من عدّة وجوه[٤] .

فالمعتزلة لم يفرّقوا بين الصفات الذاتية المعنوية ، كالعلم ، والسمع ، والبصر ، وبين الصفات الاختيارية ، كالنزول والاستواء والمجيء ، وبين الصفات الذاتية الخبرية ، كاليد والعين ، لأنّهم اعتبروا كلّ هذا من الأعراض الزائدة على الذات . إلا أنّه يمكن أن يقال - بالاستقراء - أنّ

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٠٠-٢٠١) .

(٢) المحيط بالتكليف (ص ٢٠٠) .

(٣) مقالات الإسلاميين (١/ ٢٣٥) .

(٤) انظر : بيان تلبيس الجهمية (١/ ٦٠٥-٦٠٧) . ولم آت بعبارات المعتزلة في التركيب لأنّ هذه الشبهة لا علاقة لها بالجهم بن صفوان .

عامتهم ينكرون الصفات الذاتية المعنوية اعتماداً على شبهة تعدّد القدماء ، وينكرون الصفات الاختيارية بناء على القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وينكرون الصفات الذاتية الخبرية بناء على نفي التشبيه والجسمية عن الله تعالى ، وهذا لا يعني أنّهم لا يستعملون هذه الشبهات إلا لإنكار تلك الصفات ، فالنقولات السابقة عنهم تدلّ على أنّ جميع هذه الشبهات لها حظّ في إنكار جميع الصفات ، إلا أنّ الاعتماد الأول على ما ذكرتُ ، والله أعلم .

أمّا الإباضية ، فوافقوا المعتزلة في جميع أصولهم في هذا الباب .

قال أبوعمّار الإباضي : « إنّ الاسم والصفة جميعاً ما بان به الشيء عن غيره على ما هوبه في ذاته ونفسه ، وصفه الواصفون أولم يصفوه »[1] ، فلم يفرّق بين الاسم والصفة ، وصرّح بأنّ الاسم ليس عبارة عن تسمية المسمّى لصفة توصف به ، وإنما هي أمور ذاتية موجودة في الأزل .

وينشد السالمي في منظومته[2] :

فهوعليم بلا علم جلبا وهو السميع لا بسمعٍ رُكبّا
وهو بصير لا بعين نظرت وهو قدير لا بقدرة عرت
وهكذا في سائر الصفات لأنّها في الأصل عين الذات

إلى أن قال :

صفاته لذاته هي ذاته لا غيرها دلّت بهذا آياته

وشرح هذا البيت الخليلي فقال : « هذا هوالمقصد الرابع من هذا

---

(١) الموجز (١/ ٢٤٧) .

(٢) مشارق أنوار العقول- مع شرح الخليلي (ص ٢٣٤) .

الفصل ، وهوأنّ صفاته تعالى الذاتية عين ذاته ، أي مدلول صفاته الذاتية هي ذاته العلية ، ليس غيره عزّ وجلّ . . . وما قررناه هنا هومذهبنا ومذهب المعتزلة والشيعة »[١] .

ويقول السالمي أيضاً : « ذهب أصحابنا رحمهم الله إلى أنّ أسماء الله وصفاته الذاتية هي عين ذاته ، أي ليس هناك أمر ثان غير ذاته العليّة »[٢] .

وقال آخر منهم : « والمذهب أنّ صفاته تعالى معان اعتبارية وصف بها الحقّ تعالى ، كالعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والحياة والكلام ، وأنّها مغايرة للمعاني الحقيقية القائمة بخلقه الموصوفين بها ، وأنّها ليست زائدة على ذات الحقّ ، قائمة به كزيادة ، نحوعلم المخلوق وقدرته على ذاته وقيامه بها ، بل هي في حقّ الله سبحانه عين ذاته ، بمعنى أنّ المقتضيات لتلك الصفات عند الإشارة يكفي عندنا في وجود ذاته جلّ جلاله وتقدّس كماله ، ولا حاجة إلى دعوة معان زائدة عليها قائمة به توجد تلك المقتضيات ، فوجوده سبحانه كاف في انكشاف جميع المعلومات له ، ولا حاجة إلى دعوة صفة أزلية قائمة بذاته تنكشف بها المعلومات مسماة بالعلم كما تقول الأشاعرة ، وكاف في التأثير في جميع المقدورات ولا حاجة إلى دعوة صفة أزلية قائمة بذاته تعالى يتأتى بها إيجاد الممكنات وإعدامها على وفق الإرادة المسماة بالقدرة كما يقولون (يقصد الأشاعرة) . . .إلخ كلامه »[٣] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٣٤) .

(٢) مشارق أنوار العقول- مع شرح الخليلي (ص ١٧٧)

(٣) نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر ، للرواحي (١/ ٣١) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٢-٩٣) .

وقرّر محمد بن يوسف أطفيش أنّ صفات الله تعالى هي هو، بمعنى أنّ صفات الله ذاته ، فهوعالم بالذات ، قادر بالذات ، لا عالمٌ بعلم زائد عن الذات ، ولا قادر بقدرة زائدة عن الذات ، ولا عالمٌ بمعنى منه يقتضي علمه ، ولا قادرٌ بمعنى منه يقتضي قدرته[١] .

كما أوّل الإباضية جميع الصفات الخبرية الواردة في الكتاب ، فأوّلوا الوجه بالذات ، واليدين بقدرتين ، واليد بالنعمة ، والعين بالعلم ، والساق بالأمر الشديد ، وكذلك في بقية الصفات[٢] .

وأنكروا (الجسمية) في حقّه تعالى ، وفي ذلك يقول صاحب (قناطر الخيرات) : « وقد ثبت استحالة كونه تعالى جوهراً أوجسماً »[٣] .

بهذا كلّه ، يظهر أنّ الإباضية استدلّوا لنفي الصفات بأدلة عقلية هي عين أدلة المعتزلة .

ومن الأدلة النقلية التي اعتمدوا عليها قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، فقالوا إنّ إثبات الصفات يؤدي إلى الشبيه ، والآية نفت ذلك ، كما استدلوا بأنّ إثبات الصفات يستلزم التجسيم[٤] .

---

(١) كشف الكرب لأطفيش (ص ٣٤-٣٥) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٥٨) .

(٢) انظر : مسند الربيع بن حبيب (٣/ ٣٣٤-٣٣٦) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٠) .

(٣) قناطر الخيرات للجيطالي (١/ ٢٩٤) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٧) .

(٤) انظر : مسند الربيع بن حبيب (١/ ٣٣٩) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٠) .

وفي هذا المعنى يقول أحدهم(١) :

بيانه إن كان ربّ العزة متصفاً سبحانه بصفة
وغيره مشابهه فيما وصف فذلك الغير يقيناً يتصف
بما لتلك الصفة المذكورة يلازمن من جميع الجهة
مثاله قال الذي قد جسما بأن جسماً ربنا تجهما
لكنه ليس كأجسام ترى جوابهم عن الذي منهم جرى
بأنّه لو كان جسماً للزم يتصفن بصفات الجسم تم

فالبيتان الأولان يقتضيان نسبة من يصف الله تعالى إلى المشبهة ، وفي الأخيرين نسب من يصف الله تعالى بصفاته المشتركة لفظاً مع صفات خلقه إلى التجسيم .

ولقد قسّم أبوعمّار الإباضي المشبّهة إلى ثلاثة أقسام : قسم قالوا بالتجسيم المحض ، وقسم قالوا إنّه تعالى جسم لا كالأجسام ، وقسم ثالث غالطوا في تأويل متشابه كتاب الله تعالى ، وحرّفوا كلامه ، وتعلّقوا بأحاديث رسول الله ﷺ ، وهم أهل الحديث المسمون بالحشوية ، وهؤلاء - وإن استنكفوا عن إطلاق لفظ (الجسم) - إلا أنّ قلوبهم طافية إلى التصريح بغاية التشبيه ، حتى إنّ عوامّهم يبوحون بأفحش التشبيه وأقبحه أحياناً(٢) . ثم شرع في تأويل الصفات ، من

---

(١) سلاسل الذهب للبطاشي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص . ٣٥٥) .

(٢) الموجز (١/ ٣٥٢-٣٥٣) . وانظر - رحمك الله - كيف أطلق لسانه على أهل السنة ، ورماهم بما رماهم ، وسلم من لسانه المشبّهة والمجسمّة المحضة!

الاستواء والعلوّ[(١)] ، والمجيء ،[(٢)] ، والعين[(٣)] ، والصورة ، واليدين واليمين والقبض والبسط[(٤)] ، بتأويلات المتكلّمين المعروفة ، بحجة أنّ إثباتها يستلزم إثبات الجسم لا محالة ، وتكون غاية في التشبيه .

وبعد إيراده لهذه الآيات وتأويلها ، أورد على أهل السنة تساؤلًا فقال : « على ماذا تحملون هذا كلّه من قول الله ؟ وعلى أي وجه تتأولونه ؟ أعلى ما يعقل من الجوارح المركبة في الأبدان ، من اليد التي هي مركبة في الساعد ، والساعد في مرفق ، والمرفق في عضد ، والعضد في المنكب ، والمنكب في الكتف ؟ وعلى ما يعقل من اليمين التي هي ليست بيسار ؟ وعلى ما يعقل من العين التي مركبة في وجه ، والوجه في الرأس ، والرأس في القفا . . . » ثم ادّعى أنّه لا بدّ من حمل هذه الصفات على هذه المعاني أوتأويلها كما ذكر هوآنفاً[(٥)] .

والزيدية على عقيدة المعتزلة في هذا الباب ، سواء بسواء .

يقول إمامهم الهادي : « إنّ علم الله وقدرته صفتان قديمتان أزليتان ذاتيتان ، وليس قولنا صفتان قديمتان أنّ مع الله صفة يوصف بها ، ولا أنّ ثمّ صفة ولا موصوف ، ولا أنّ شيئاً سوى الله عند ذوي العقول . . .

---

(١) نفس المصدر (١/ ٣٧٢-٣٧٧) .

(٢) نفس المصدر (١/ ٣٧٤-٣٧٧) .

(٣) نفس المصدر (١/ ٣٨٥) .

(٤) نفس المصدر (١/ ٣٨٨-٣٨٩) .

(٥) نفس المصدر (٤١٥-٤١٦) . وفي هذا النص مثال واضح لما قرّره علماء السلف من أنّ المعطلة في الحقيقة مشبهة ، لأنّهم ما عطّلوا إلا لتصوّرهم التشبيه في آيات الصفات .

وإنّما نريد بقولنا صفتان أنّهما غير محدثتين ولا مكونتين ، وإنّما هما الذات والذات هما ، فهوسبحانه العالم بنفسه القادر بنفسه »[١] .

ويقول الدصّاص إنّ الله تعالى قادر ، عالم ، حيّ ، سميع ، بصير ، وأنّه تعالى قديم ، وحقيقة القديم هو الموجود الذي لا أوّل لوجوده ، « وإذا ثبت أنّ الله تعالى قادرٌ ، عالمٌ ، حيٌّ ، موجودٌ ، فإنّما يستحق هذه الصفات لذاته ، فلا يحتاج في ثبوتها له إلى فاعلٍ ، ولا إلى معانٍ توجب هذه الصفات . . .ولا يجوز أن يستحقّها لمعانٍ قديمة ، لأنّه كان يجب أن تكون أمثالًا لله تعالى لمشاركتها له في التقديم الذي به فارق سائر المحدثات . وقد ثبت أنّ الله تعالى لا مثيل له ، فثبت أنّ الله تعالى يستحقّ هذه الصفات لذاته »[٢] . ونفى أن يكون الله تعالى يشبه شيئاً من المخلوقات ، وأنّه تعالى جسم[٣] .

وبيّن يحيى بن الحسين - إمام الزيدية في وقته - مذهبه في الصفات قائلًا : « وأمّا ما ذكر من العلم ، فإنّه لا يخلومن أن يكون الله العالم بنفسه ، ويكون العلم من صفاته في ذاته ، لا صفته لغيره ، فقد جعل مع الله سواه ، ولوكان مع الله سواه لكان أحدهما قديماً والآخر محدثاً ، فيجب على من قال بذلك أن يبيّن أيهما المحدِث لصاحبه ، فإن قال : إن العلم أحدث الخالق ، كفر ، وإن قال : إنّ الله أحدث العلم ، فقد زعم

---

(١) مسألة في العلم والقدرة (ص ٢٥٠) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣١) .

(٢) الثلاثون مسألة للدصاص (ص ١٠-١١) .

(٣) نفس المصدر (ص ١١-١٢) .

أنّ الله كان غير عالم حتى أحدث العلم ، ومتى لم يكن العلم ، فضدّه لا شكّ ثابت ، وهوالجهل ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، وإن رجع هذا القائل الضال إلى الحقّ من المقال . . . فيقال : إنّه العالم بنفسه . . . وأنّه لا علم ولا عالم سواه »(١) . وقوله هذا هوقول المعتزلة من أنّ الصفات هي عين الذات ، لا أنّ هناك صفات قائمة بالذات .

ويقول الحسين بن بدر الدين في (العقد الثمين) : « وهوتعالى ليس بجسمٍ ، لأنّ الأجسام محدثة . . . [و] لا يشبه الأشياء لأنّ الأشياء سواه جوهرٌ وعرض وجسم ، ولا يجوز أن يكون جوهراً ولا عرضاً لأنّهما غير حيّين ولا قادرين ، وهوتعالى حيّ قادر ، ولأنهما محدثان ، وهوقديم ، ولا يجوز أن يكون جسماً لأنّا قد بيّنا أنّه خالق الأجسام ، والشيء لا يخلق مثله ، ولأنّ الجسم مؤلف مصنوع يفترق ويجتمع ويسكن ويتحرّك ويكون في الجهات وتسبقه الأوقات وكل ذلك شواهد الحدوث . . . »(٢) . وأوّل الصفات الذاتية الواردة في النصوص ، فيداه نعمتاه ، ويده قدرته ، والأيدي القدرة والقوّة ، والوجه الذات ، والعين الحفظ(٣) ، وغير ذلك من التأويلات المعروفة عند المتكلّمين .

ويقول المرتضى : « إنّ الباري تعالى قادرٌ لذاته لا بقدرة »(٤) ، وقال :

---

(١) رسائل العدل والتوحيد لعمارة (٢/ ١٣٧-١٣٨) .

(٢) العقد الثمين لبدر الدين (ص ٢٢-٢٣) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٨-٣٠)

(٤) الدرر للمرتضى (ورقة ٢٣ أ) - نقلًا عن : الإمام المهدي أحمد المرتضى للكاملي (ص ٢١٥) .

« وصحة الفعل دليل كونه قادراً ، وصحة الأحكام دليل كونه عالماً ، والقدرة والعلم دليل كونه حياً ، وتعلّق الفعل به دليل وجوده ، إذ لا تأثير لمعدوم كالإرادة ، ثم لوكان محدثاً لاحتاج إلى محدثٍ ، فيتسلسل ، فلزم قدمه »[١] ، ويعلّق عليه ناقل هذا الكلام : « ونحن إذا تأملنا هذا النصّ ، نجد الإمام قد ذكر ست صفات ، هي القدرة والعلم والحياة والوجود والإرادة والقدم ، وهذه الصفات عند الإمام هي عين الذات ، كمذهب المعتزلة تماماً »[٢] .

ويحكي أحد الباحثين المعاصرين عن الزيدية أنّهم يقولون إنّ لله تعالى صفات ذاتية ، مثل العلم والقدرة والحياة ، وهذه الصفات هي التي متى عُلم موصوفها عُلم عليها ، أي أنّها تُعلم بمجرّد العلم بالموصوف ، « فإذا سمع أحدُ المؤمنين كلمة : الله ، عَلم بأنّ المقصود هوالواحد الأحد القيوم ، بدون ذكر هذه الصفات أونحوها ، وهذا يعني أنّ إثباتها لله لا يحتاج إلى إثبات معانٍ زائدةٍ على الذات لتكون سبباً لوجود الصفة الذاتية . . .كما أنّه يؤدي في آخر المطاف للمناظرة إلى القول بالتجسيم ، وبتعدّد القدماء »[٣] .

ويقول أحد أئمتهم : « فإنّ المعلوم من لغة العرب أنّ الوصف والصفة هوالمعنى القائم بالجسم ، كالعلم القائم بالإنسان . ولمّا كان هذا

---

(١) القلائد في صحيح العقائد للمرتضى (ص ٥٣) - نقلًا عن : الإمام المهدي أحمد المرتضى للكاملي (ص ٢٠٩) .

(٢) الإمام المهدي أحمد المرتضى للكاملي (ص ٢٠٩) .

(٣) الزيدية : نظرية وتطبيق لشرف الدين (ص ٤٩) .

مستحيلًا في حقّ الله تعالى لاستحالة كونه تعالى حالًا أومحلولًا ، وقد ثبت أنّه تعالى قادر وعالم وحي وموجود ، كانت صفاته هي ذاته تعالى ، لا غير »[١] . فنفى الصفات بناء على شبهة التجسيم .

ومن شبهاتهم النقلية : قوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١]. [٢] .

فيظهر ممّا سبق أن شبهات الزيدية في ردّ الصفات هي عين شبهات المعتزلة : شبهة تعدّد الواجب ، وشبهة التجسيم والتشبيه ، وشبهة حلول الأعراض بالذوات .

أمّا الرافضة ، فقد خالف متقدّموهم متأخريهم مخالفة تامة ، فإنّ المتقدّمين منهم كانوا من غلاة المجسّمة ، وهم المشبّهة الحقيقية الذين أنكر السلف عليهم . ثم من بعد عهد بني بويه الديلمي ، نشأ في الرافضة التجهّم[٣] ، وتأثروا بالاعتزال في باب الصفات والأسماء والأحكام . يقول شيخ الإسلام : إنّ التشبيه في الروافض أعظم فيه من غيرهم ، فهذه المقالات التي نقلت في التشبيه والتجسيم لم يُنقل عن المسلمين أعظم مما نُقل عن قدماء الرافضة ، فهم حرموا الصواب في توحيد الله تعالى ، فقدماؤهم يقولون بالتجسيم الذي هوقول غلاة المجسمة ، ومتأخروهم

---

(١) عدة الأكياس للشرقي (١/ ١١٩) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٢) .

(٢) انظر : أصول الدين ليحيى بن حسين (ص ٧٦) ، وينابيع النصيحة في العقيدة الصحيحة (ص ٣٢) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٢) .

(٣) انظر : التسعينية لابن تيمية (١/ ٢٦٢) .

يقولون بالتعطيل موافقة لغلاة المعطلة من المعتزلة ونحوهم(١) .

ينقل أحدهم عن علي رضي الله عنه - وهومن افتراء الرافضة عليه حتماً - أنه سُئل : « بم عرفت ربّك ؟ » فقال : « بما عرفني به » . فقيل له : « وكيف عرفك ؟ » . فقال : « لا تشبهه صورة ولا يحسّ بالحواس الخمس ، ولا يقاس بقياس الناس »(٢) . وهذه هي عين شبهة جهم وأصله .

كما نقلوا عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه إنّه قال على المنبر : « وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه . . . والشهادة كل صفة إنّها غير الموصوف ، وشهادة الموصوف أنّه غير الصفة ، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثنّاه ، ومن ثنّاه فقد جزّأه ، ومن جزّأه فقد جهله »(٣) ، وهذه شبهة تعدّد الصفات عند المعتزلة . وذكر أحد معاصريهم أنّ هذه الشبهة هي عمدة الرافضة في نفي الصفات(٤) .

ويروون عن إمامهم الرضا أنّه قال : « أوّل عبادة الله معرفته ، وأصل معرفة الله جلّ اسمه توحيده ، ونظام توحيده نفي الصفات عنه . . . ولا

---

(١) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٧٥) . وقد استقصى الباحث جابر إدريس جميع هذه الفرق في رسالته : مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها (ص ٢٣٣-٢٦٤) .

(٢) أمالي المرتضى (١/ ١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٣) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد (١/ ٧٥) - نقلًا عن حاشية المحقّق لكتاب : تلخيص البيان للفخري (ص ١٨٩)

(٤) انظر : العقائد الإسلامية لجواد (ص ٢٨٨) .

تحدّه الصفات »[١] .

يقول المفيد : « إنّ الله عزّ وجل اسمه ، حيّ لنفسه لا بحياة ، وأنّه قادر لنفسه ، وعالم لنفسه ، لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات »[٢] .

وأوّل متأخروالرافضة الصفات الذاتية . قال أحد متأخريهم : « قال الشيعة الجعفرية الاثني عشرية : إنّ ما ورد في القرآن من نسبة الوجه ، واليد ، والاستواء لله تعالى ، كلها مجازات استعملت في غير معانيها الحقيقية . . . وإنّ استعمال اليد والوجه والساق والاستواء في وصف الله تعالى على معانيها الحقيقية يوجب التجسيم »[٣] .

وقد نفى ابن المطهّر الحلي عن الله تعالى (الجسمية)[٤] ، وبيّن المرتضى أنّ الله تعالى يجب أن يكون غنياً غير محتاج ، لأنّ الحاجة تقتضي أن يكون ينتفع ويستصغر ، ويؤدي إلى كونه جسماً ، فلا يجوز عليه ما يجب على الجسم[٥] .

---

(١) الأمالي للمفيد (ص ٢٥٣) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٤) .

(٢) أوائل المقالات للمفيد - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٤) .

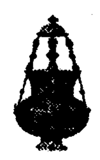
(٣) عقائد الإمامية الاثني عشرية للزنجاني - نقلًا عن : : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٦) .

(٤) نهج الحق وكشف الصدق للحلي (ص ٥٥) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٥) انظر : أمالي المرتضى (١/١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٧) .

كما اعتمدوا على قولهم هذا بنفي الصفات بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١].[١] .

وبهذا ثبت أنّ متأخري الرافضة وقعوا في تعطيل المعتزلة وأخذوا شبهاتهم في هذا الباب .



(١) انظر : العقائد الإسلامية لجواد (ص ١٢٤) .

الخلاصة

ممّا سبق ، تبيّن أنّ المعتزلة والفرق التي وافقتهم وافقوا حقيقة قول جهم في هذا الباب وإن لم يوافقوه لفظاً . وفي هذا المعنى يقول ابن حزم : « وأمّا المعتزلة ، فعمدتهم التي يتمسكون بها : الكلام في التوحيد ، وما يوصف به الباري تعالى . . . وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما يوصف به الباري تعالى جهم بن صفوان . . . والأشعرية »[١] . وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأمّا المعتزلة فهم ينفون الصفات ، ويقاربون قول الجهم »[٢] . وقال أيضاً إنّ كل معتزلي جهمي ، ولكن ليس كل جهمي معتزلياً ، فالجهم أشد تعطيلًا لأنّه ينفي الأسماء والصفات ، والمعتزلة تنفي الصفات دون الأسماء[٣] .

ويمكن توضيح أثر جهمٍ على هذه الفرق في النقاط التالية :

* إنّ الجهم بن صفوان - مع شيخه الجعد - أوّل من فتح باب التعطيل في أسماء الله تعالى وصفاته ، فدخل المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة هذا الباب معه ، وهم ، وإن لم يصلوا إلى ما وصل إليه ، فقد قاربوا قوله جداً ، فكانوا بذلك قاب قوسين أوأدنى .

* أنكر المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جميع الصفات الذاتية المعنوية والصفات الفعلية ، فوافقوا جهماً على مقالته .

---

(١) الفصل (٢/ ٢٦٩) .

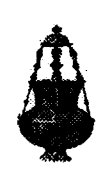
(٢) مجموع الفتاوى (٣/ ١٠٤) .

(٣) انظر : منهاج السنة (٢/ ٤٨٤) .

* أنكر المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جميع الصفات الذاتية الخبرية ، كما فعل جهم .

* وافق المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جهماً في إنكاره قدم أحكام الصفات ، بمعنى أنّ الله تعالى لم يكن متصفاً بالصفات في الأزل ، كما وافقوه في أصله لهذا القول ، وهوالقول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام .

* وافق المعتزلة والزيدية والإباضية ومتأخروالرافضة جهماً في شبهاته في نفي الصفات : شبهة التشبيه ، وشبهة التجسيم ، وشبهة نفي حلول الحوادث في ذات الله تعالى .



المطلب الثاني

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفتي العلوّ والاستواء

أنكر جميع المعتزلة علوّ الله تعالى على خلقه ، وأوّلوا الاستواء بالاستيلاء ، وادّعوا بأنّ الله تعالى لا يوصف بالجهة والمكان ، وأنّه ليس في مكان دون مكان .

قال القاضي عبد الجبّار في (شرح الأصول الخمسة) إنّ الله تعالى لا يشبه الأجسام ، ومن صفات الأجسام : التحيّز ، والحركة ، والمجيء ، وغير ذلك من الصفات ، وكل هذه الصفات منفية عن الله تعالى لكونه ليس بجسم(١) . وذكر أنّه لا يجوز الاستدلال بقوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] في مسألة العلو والاستواء ، لأنّ الاستدلال بالسمع غير ممكن في مسائل الاعتقاد ، « وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل ؟ . . . ثم يقال لهم : الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء والغلبة ، وذلك مشهور في اللغة . . . فإن قالوا : إنّه تعالى مستول على العالم جملة ، فما وجه تخصيص العرش بالذكر ؟ قلنا : لأنّه أعظم ما خلق الله تعالى ، فلهذا اختصه بالذكر . وقد قيل : إنّ العرش ههنا بمعنى الملك ، وذلك ظاهر في اللغة »(٢) .

وذكر في كتابه (مختصر أصول الدين) أنّ الآيات التي توهم أنّه تعالى

---

(١) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص ٢١٩-٢٢١) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٢٦-٢٢٧) .

جسم ، كقوله ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، و ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، و ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾ [فاطر: ١٠] ، وغير ذلك من الآيات ، أنّه لا يمكن بوجه من الوجوه حمل هذه الآيات على ظاهرها بعد ما تبيّن بالدلالة العقلية عدم مشابهة الله تعالى للأجسام ، فيجب تأويل جميع هذه الآيات ، « فتأويل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] أنّه استوى واقتدر وملك ، ولم يرد تعالى بذلك أنّه تمكن على العرش جالساً ، وهذا كما يقال في اللغة : استوى البلد للأمير ، واستوت هذه المملكة لفلان ، وقال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق   من غير سيف ولا دم مهراق

ولم يرد جلوسه ، وإنّما أراد استيلاءه واستعلاءه . . . وتأويل قوله تعالى ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] أنّه عالم بهما ، حافظ عليهما عن التغيّر والزوال . . . وتأويل قوله تعالى ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ﴾ أنه يرتفع إلى حيث لا حاكم سواه ، كما يقال في الحادثة : ارتفع أمرها إلى الأمير ، إذا صار لا يحكم فيها سواه »[١] .

ويذكر الزمخشري عدة تفاسير لمعنى (الكرسي) ، **أولّها** : « أنّ كرسيه لم يضق عن السموات والأرض لبسطه وسعته ، وما هوإلا تصوير لعظمته وتخييل فقط ، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد . . .وإنّما هوتخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسّي . **والثاني** : وسع علمه ، وسمي العلم كرسياً تسمية بمكانه الذي هوكرسي العالم . **والثالث** : وسع ملكه تسمية بمكانه

---

(١) مختصر أصول الدين للقاضي عبد الجبار ، ضمن رسائل العدل والتوحيد لعمارة (ص ١٨٦-١٨٧)

الذي هوكرسي الملك . . . »[١] . كما أوّل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] بقوله : « لما كان الاستواء على العرش وهوسرير الملك مما يردف الملك ، جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا : استوى فلان على العرش ، يريدون ملك ، وإن لم يقعد على السرير البتة ، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ومساواته ملك في مؤداه ، وإن كان أشرح وأبسط وأدلّ على صورة الأمر »[٢] . كما أوّل الآيات الدالة على علوّ الله تعالى على خلقه ، بعضها بأنها دالة على الملائكة لأنّ مسكنهم السماء[٣] ، وبعضها بأنّ المراد نزول الرحمة أوالعذاب من فوق[٤] ، وبعضها بأنّ المشركين كانوا يعتقدون التشبيه وأنّ الله في السماء ، فخوطبوا بحسب اعتقادهم[٥] ، وغير ذلك من التأويلات الفاسدة .

ولقد نهج الإباضية منهج المعتزلة كما هي عادتهم فنفوا العلوّ والاستواء . يقول صاحب (قناطر الخيرات) : « وقد ثبت استحالة كونه جوهراً أو جسماً ، فاستحال كونه مختصاً بجهة ، وثبت أنّه تعالى في كلّ مكان »[٦] . ونسب الإمام الربيع بن الحارث في (مسنده) - وهذا المسند أهمّ كتابٍ

---

(١) انظر : الكشاف للزمخشري (١/ ٣٢٨) ، عند تفسير سورة البقرة ، آية ٢٢٥ .
(٢) نفس المصدر (٣/ ٥٤) ، عند تفسير الآية السابعة من سورة طه .
(٣) انظر : نفس المصدر (٤/ ٥٨٥) ، عند تفسير سورة الملك ، آية ١٦ .
(٤) انظر : نفس المصدر (٢/ ٥٧٠) ، عند تفسير سورة النحل ، آية ٥٠ .
(٥) انظر : نفس المصدر (٤/ ٥٨٥) ، عند تفسير سورة الملك ، آية ١٧ .
(٦) قناطر الخيرات للجيطالي (١/ ٢٩٤) - نقلاً عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٧) .

حديثي لديهم - إلى الحسن البصري تفسير قوله تعالى ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [البقرة: ٢٩] بأنه « استوى أمره وقدرته ولطفه فوق خلقه ، ولا يوصف الله بصفات الخلق ، ولا يقع عليه الوصف كما يقع على الخلق »(١) . ويقول صاحب (منهج الطالبين) : « الاستواء في لغة العرب على معنيين ، أحدهما : الجلوس على الشيء ، والمماسة له ، كما يستوي الفارس على فرسه ، والملك على سريره ، وهذه صفة من يستوي بعد أن كان مائلًا ويعتدل بعد أن كان أعوج ، والله سبحانه منزّه عن هذه الصفة . والوجه الثاني عنده هواستواء الملك والقدرة والتدبير ، وهومعروف عند العرب »(٢) .

وذكر صاحب (الموجز) أنّ الحشوية يثبتون لله عرشاً حقيقياً وأنه جسم ، وأنّ الله تعالى استوى عليه حقيقة ، وأنّه تعالى في السماء ، ثم ذكر صفات عديدة يثبتها أهل السنة ، وبعد ذكره لها ، شرع في الردّ على هذه الصفات ، وادّعى أنّها كلّها على سبيل المجاز ، وجاء بشواهد لغوية ليستدل بها . وبيّن أنّ معنى قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] أي : غلب الخلق وقهرهم ، فالاستواء هنا بمعنى (الاستيلاء) ، وهذا هوتأويل ابن عباس رضي الله عنه لهذا اللفظ - على حدّ زعمه(٣) . كما ردّ على (الحشوية) في قولهم إنّ الله تعالى في السماء ، فقال إنّ الله تعالى

---

(١) مسند الربيع بن حبيب (٣/ ٣٥) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٨) .

(٢) منهج الطالبين للرستاقي (١/ ١٠٩) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٨) .

(٣) انظر : الموجز لأبي عمّار الإباضي ، ضمن : آراء الخوارج الكلامية (١/ ٣٥٣-٣٧٢) .

كذلك بيّن في كتابه أنه في الأرض ، إذ قال : ﴿ وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلْأَرْضِ ﴾ [الأنعام: ٣] ، وقال كذلك : ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾ [المجادلة: ٧] ، « فيقال لهم : على ما تحملون ما ذكرنا من أخبار الله تعالى عن كونه في هذه الأشياء . . . فإن أوّلوا هذه الآيات وقالوا إنها مجاز ، فلم لا يؤولون الآيات الأخر ؟ »(١) .

ويقول السالمي : « ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ونحوها من الآيات هوبمعنى الملك . وهذا المعنى هوالذي قال به المحقّقون من المفسّرين ، وعبّروا عنه بالاستيلاء . . . وتخصيص ذكر العرش بالاستيلاء مع أنّه تعالى مستول على جميع المخلوقات لأنّ العرش أعظمها ، وإذا كان مستولياً على أعظمها فهومستولٍ على أحقرها بطريق الأولى »(٢) . وصرّح بعضهم في تفاسيرهم بهذا المعنى كذلك(٣) .

وبوّب في كتابه (مشارق أنوار العقول) باباً بعنوان : « فصل : في الألفاظ الممتنع بها السؤال عن المولى جلّ وعلا » ، ومن هذه الألفاظ ، لفظ : أين ، ثم قال : « وأما أين ، فسؤال عن المكان الذي حلّ فيه الشيء . . . والربّ تعالى لا يحويه مكان ، بل كان ولا زمان ولا مكان ، وهو الآن على ما كان »(٤) .

---

(١) نفس المصدر (١/ ٣٧١) .

(٢) مشارق أنوار العقول (ص ٢١١) .

(٣) انظر : تفسير هيمان الذات إلى دار المعاد للوهبي (٦/ ١٦١) - نقلًا عن : الإباضية للطعيمة (ص ٩٩) .

(٤) مشارق أنوار العقول (ص ٦٧) .

وأما الزيدية ، فقد اتبّعوا أسلافهم من المعتزلة نحوالقذة بالقذة .

ففسّروا (الاستواء) بـ (الاستيلاء) في قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، ونفوا علوّ الله تعالى على خلقه ، وأوّلوا (العرش) بأنّه الملك ، وقالوا بأنّ المراد من (الكرسي) هوالعلم(١) .

يقول الأمير الحسين بن بدر الدين : إنّ الله تعالى لا يشبه الأشياء بوجه من الوجوه ، فإنّه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ، ومن صفات الأجسام : الافتراق والاجتماع والحركة والسكون ، وأن يكون في جهة ، فكلّ هذه الصفات منفية عنه جل وعلا ، وأنّه تعالى « لم يوصف بالكيف ، ولا الأين ، ولا الحيث . . . ليس في الأرض ولا في السماء ، ولا في حل في متحيّز أصلًا ، ولا حده فوق ولا تحت ، ولا يمين ولا شمال ، ولا خلف ولا أمام . . . كان قبل خلق العالم ولا مكان ، ويكون بعد فناء العالم ولا مكان ، وهوخالق المكان مستغنٍ عن المكان »(٢) .

ونقل أحد الباحثين المعاصرين إجماع الزيدية على قولهم : إنّ الله تعالى ليس له مكان يشغله ويتمكّن فيه ، كما أجمعوا على تأويل الكرسي بأنّه علم الله ، وأنّ العرش مجاز ، وهوعبارة عن ملك الله تعالى(٣) .

وأمّا الرافضة ، فقد تابع متأخروهم المعتزلةَ في هذا الباب ، بخلاف المتقدمين منهم ، فإنّهم - كما بيّنتُ سابقاً - كانوا من المجسّمة(٤) .

---

(١) انظر : عدة الأكياس للشرفي (١/ ١٣٧) ، وينابيع النصيحة لمحمد (ص ٤٩) - نقلًا عن :تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٤) .

(٢) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين (ص ٢٣-٢٥) .

(٣) انظر : تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن : الزيدية ، لشرف الدين (ص ٧٦) .

(٤) انظر : (ص ٥٤٠) من الرسالة .

فقد عقد الطوسي فصلًا لبيان ما يجوز على الله تعالى وما لا يجوز - على حدّ زعمه - وفي هذا الفصل نفى عن الله تعالى أن يكون جسماً ، أو جوهراً أو عرضاً ، كما نفى عنه الحلول ، والجهة ، والاحتياج[(١)] .

ويقول في قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، « معناه استولى عليه لمّا خلقه ، كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيفٍ ولا دمٍ مهراق »[(٢)] .

وقد نفى ابن المطهّر الحلي عن الله تعالى (الجهة) و(الجسمية) و(الحلول في الغير) و(الاتحاد بالغير) ، واعتقد كلّ من أثبت لله تعالى جهة أنّه من المشبهة ، ومنهم - على حدّ زعمه - الحنابلة[(٣)] .

وبيّن المرتضى أنّ الله تعالى يجب أن يكون غنياً غير محتاج ، لأنّ الحاجة تقتضي أن يكون ينتفع ويستصغر ، ويؤدي إلى كونه جسماً ، فلا يجوز عليه ما يجب على الجسم ، ومنها : المكان والحيّز وغير ذلك[(٤)] .

ونقل أحدهم أنّ رجلًا جاء إلى عليّ رضي الله عنه فسأله : « أين كان ربّك قبل أن يخلق السماوات والأرض ؟ » فقال : « (أين) سؤال عن

---

(١) انظر : الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسي (ص ٧٢) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

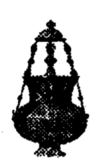
(٢) الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد للطوسي (ص ٧٢) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٧) .

(٣) نهج الحق وكشف الصدق للحلي (ص ٥٥) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٤) انظر : أمالي المرتضى (١/ ١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٧) .

مكان ، وكان الله ولا مكان »[١] ، فردّ عليه السؤال بـ (أين) في حقّ الله تعالى .

كما أوّلوا صفة العلوّ بأنّه ليس المراد منه الفوقية الحسيّة ،وإنّما المراد كمال قدرته[٢] .



(١) أمالي المرتضى (١/ ١٤٩) - نقلًا عن : أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية للمناعي (ص ١٩٨) .

(٢) دراسات في العقائد الإسلامية لجعفر (ص ١٧٤) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٧) .

الخلاصة

ممّا سبق ، يتبيّن أنّ المعتزلة والإباضية والزيدية ومتأخري الرافضة وافقوا جهماً في :

* إنكار علوّ الله تعالى على خلقه
* تحريم السؤال بـ (أين) في حقّ الله تعالى
* إنكار استواء الله على عرشه
* تفسير الاستواء بالاستيلاء
* ووافق بعض هؤلاء جهماً في إنكاره الكرسي والعرش ، وادّعوا أنهما مجاز .

لكن هذه الفرق لم توافق جهماً في قوله : إنّ الله في كل مكان ، بل ادّعوا أنّه ليس في مكان .

وهذا ما وقفت عليه في كتبهم ، إلا أنّ بعض المتقدّمين قد حكى أنّ المعتزلة اختلفوا في هذه المسألة فقال فريقٌ منهم بقول جهم . فقد ذكر الأشعري عن المعتزلة والجهمية والحرورية أنّهم يقولون في قول الله عزّ وجل ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] « . . . أنّه استولى وملك وقهر ، وأنّ الله عز وجل في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله عز وجل على عرشه ، كما قال أهل الحق . . . »[١] . وقال أبونصر السجزي : « وزعم الأشعري أن الله سبحانه غير ممازج للخلق وغير مباين لهم ، والأمكنة غير خالية منه وغير ممتلية به . . . وبعض

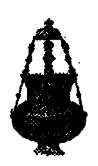
---

(١) الإبانة (ص ٩٨) .

أصحابه وافق المعتزلة وسائر الجهمية في قولهم إن الله بذاته في كل مكان »(١) .

ومن المعلوم أنّ بعض المتصوّفة من الأشاعرة قالوا بالحلول ، ولكنّني لم أقف على قول إمام من أئمة الاعتزال قال بهذا القول - اللهم إلا ما نُقل عن بعض الإباضية . فإذا ثبت هذا ، ظهر وجه آخر في تأثير جهمٍ على بعض المعتزلة ، وهوالقول بالحلول .

ونختم هذا المطلب بكلام الإمام الذهبي إذ يقول : « مقالة الجهمية : أنّ الله تعالى في جميع الأمكنة ، تعالى الله عن قولهم ، بل هومعنا أينما كنّا بعلمه . ومقالة متأخري المتكلمين : أنّ الله تعالى ليس في السماء ولا على العرش ولا على السموات ولا في الأرض ولا داخل العالم ولا خارج العالم ، ولا هو بائن عن خلقه ولا متصل بهم ! وقالوا : جميع هذه الأشياء صفات الأجسام والله تعالى منزه عن الجسم . قال لهم أهل السنة والأثر : نحن لا نخوض في ذلك ، ونقول ما ذكرناه اتباعاً للنصوص وإن زعمتم ، ولا نقول بقولكم ، فإنّ هذه السلوب نعوت المعدوم ، تعالى الله جلّ جلاله عن العدم ، بل هوموجود متميّز عن خلقه ، موصوف بما وصف به نفسه من أنّه فوق العرش بلا كيف »(٢) .



(١) رسالة أبي نصر السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٢٨) .

(٢) العلوّ للذهبي اختصار الألباني (ص ١٤٧) .

المطلب الثالث

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها في صفة الكلام

إنّ أشهر وجه في تأثير الجهمية على المعتزلة هومسألة الكلام ، فالمعتزلة حاملة لواء الجهم بعده ، كما قال شيخ الإسلام : « ولكن الجهمية والمعتزلة لما كان أصلهم أنّ الربّ لا تقوم به الصفات والأفعال والكلام ، لزمهم أن يقولوا : كلامه بائن عنه مخلوق من مخلوقاته ، وكان أوّل من ظهر عنه هذا الجعد بن درهم ، ثم الجهم بن صفوان ، ثم صار هذا في المعتزلة »(١) .

والمعتزلة أضافوا الكلام لله تعالى ، ولكنّهم قالوا إن هذا الكلام كلام مخلوق منفصل عنه ، فهو إضافة تشريف ، كالإضافة في (عبد الله) و(بيت الله) ، وهوعين قول جهم في الحقيقة .

ولقد بيّن شيخ الإسلام أنّ المعتزلة الذين اتبّعوا عمروبن عبيد على قوله في القدر والوعيد دخلوا في مذهب جهم « فأثبتوا أسماء الله تعالى ولم يثبتوا صفاته ، وقالوا : نقول إنّ الله متكلّم حقيقة ، وقد يذكرون إجماع المسلمين على أنّ الله متكلّم حقيقة ، لئلا يضاف إليهم أنّهم يقولون إنّه غير متكلّم . لكن معنى كونه سبحانه متكلماً عندهم أنّه خلق الكلام في غيره ، فمذهبهم ومذهب الجهمية في المعنى سواء ، لكن هؤلاء يقولون هومتكلّم حقيقة وأولئك ينفون أنّ يكون متكلماً حقيقة ، وحقيقة قول

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٢٥١) .

الطائفتين أنّه غير متكلّم »(١) .

ولقد فصّل القاضي عبد الجبّار القول في هذه المسألة ودافع عن عقيدة المعتزلة في كتابه (شرح الأصول الخمسة) ، وممّا قال : « وأمّا مذهبنا في ذلك ، فهوأنّ القرآن كلام الله تعالى ووحيه ، وهومخلوق محدث ، أنزله الله على نبيّه ليكون علماً ودالّا على نبوته . . . »(٢) ، ثم قال : « وقد دلّ الله على ذلك في محكم كتابه فقال ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] ، والذكر هوالقرآن . . .فقد وصفه بأنّه محدَث »(٣) .

كما ألّف الجاحظ رسالة كاملة سمّاها (خلق القرآن) ، سرد فيها - على حدّ زعمه - جميع الأدلة على خلق القرآن ، ثم نقض شبهات الحشوية وغيرهم - كما عبّر عنهم - وتعرّض لجميع ذلك ونقضها(٤) .

وكذلك الزمخشري نهج نهْج المعتزلة قبله ، وحاول أن يدافع عن عقيدة خلق القرآن بشدة ، بل قيل : إنّه استفتح خطبة تفسيره المسمّى بالكشاف بقوله : « الحمد لله الذي خلق القرآن » ، فقيل له : متى تركته على هذه الهيئة هجره الناس ولا يرغب أحد فيه ، فغيّره إلى عبارة أقلّ وضوحاً من ذلك(٥) . والكلام الموجود في مقدمته هو : « . . .فسبحان من استأثر

---

(١) مجموع الفتاوى (١٢/٣١١) .

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٥٢٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٥٣٢) .

(٤) انظر : رسائل الجاحظ (٣/٢٨٧) .

(٥) انظر : التفسير والمفسرون للذهبي (١/٤٣٨) .

بالأولية والقدم ، ووسم كلّ شيء سواه بالحدوث عن العدم ، أنشأه كتاباً ساطعاً تبيانه . . . »[١] ، وهذه إشارة واضحة منه إلى القول بخلق القرآن .

وقال في تفسير قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] : « بمعنى : صيّرناه معدّى إلى مفعولين ، أوبمعنى خلقناه معدّى إلى واحد . . . أي : خلقناه عربياً غير عجمي »[٢] . وهذا كلام باطل من أساسه ، إذ الآية فيها مفعولان بعد الجعل كما هوواضح ، فلا يجوز أن يكون (جعل) بمعنى (خلق) ، ولكنّه أراد أن يحمل الآية ما لا تحتمله .

وأما الإباضية ، فيظهر أنّهم - مع بقية فرق الخوارج - تأثروا بالاعتزال في هذه المسألة في وقتٍ مبكّر ، حيث قال أبوالحسن الأشعري إنّ جميع الخوارج يقولون بخلق القرآن[٣] .

ويؤيد هذا ما يقوله بعض أئمتهم : « قلنا نحن والمعتزلة ومن وافقنا في ذلك . . . كلامه تعالى حروف وأصوات . . . لكنها ليست قائمة بذاته تعالى ، بل يخلقها سبحانه في غيره ، كاللوح المحفوظ أوجبرائيل ، وهوحادث »[٤] .

إلا أنّه نقل في بعض كتبهم خلاف بينهم في هذه المسألة ، فحكي

---

(١) الكشّاف (١/ ٣١) .

(٢) نفس المصدر (٤/ ٢٤١) .

(٣) انظر : مقالات الإسلاميين (١/ ١٢٤) .

(٤) معالم أصول الدين للمصعبي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٣) .

عن إباضية عمان - وخاصة المتقدمين منهم - أنّهم يقولون إنّ القرآن كلام الله غير مخلوق ، ويستشهدون بأدلة أهل السنة من الكتاب والسنة على ذلك[(١)] . يقول الشماخي : « كما أجمعوا على خلق القرآن إلا من خالف إجماعهم ، فبعض أهل عمان خالف في خلق القرآن دون أهل العراق ومصر ودون أهل مكة والمغرب وسائر الإباضية »[(٢)] . إلا أنّ قولهم هذا لا يعني أنّهم يوافقون أهل السنة في هذه المسألة . يقول السالمي - وهومن أئمة الإباضية في عمان : « فاعلم أنّه لا وجه لقول من قال من أهل المذهب إنّ القرآن قديم إلا أن يريدوا أنّ الله تعالى ليس بأخرس »[(٣)] ، فمرادهم من قولهم : إنّ القرآن غير مخلوق ليس إثبات حقيقة الكلام وأنّ الله تعالى تكلّم بالقرآن ، وإنّما مرادهم بذلك نفي الخرس عن الله تعالى .

أمّا إباضية المغرب ، فهم موافقون للمعتزلة في قولهم إنّ القرآن مخلوق . يقول أحدهم : « ندين بأنّ الله خالق كلامه ووحيه ومحدثه

---

(١) ويلاحظ أنّهم في القديم كانوا على القول بخلق القرآن ، إلى أن رجع أحد أئمتهم - وهوالإمام محمد بن هشام بن غيلان - عن هذا القول ، وأعلم أنّ القرآن غير مخلوق ، فتبعه إباضية المشرق (حيث كان إمامهم في تلك الفترة) ، وبقيت إباضية المغرب على عقيدتهم . انظر : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٠) .

(٢) السير للشماخي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٤) .

(٣) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٣٢٤) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٥) .

وجاعله ومنزّله »(١) وقال آخر : « ليس منّا من قال إنّ القرآن غير مخلوق »(٢) . وقد ناقش صاحب متنهم المشهور (الموجز) أهلَ السنة في هذه المسألة ، وحاول أن يبرهن لقوله بخلق القرآن ، فبدأ المناقشة بالسؤال عن القرآن : هل هوشيء أم ليس بشيء ؟ والثاني ظاهر البطلان حسّاً وعقلًا ، فوجب إثبات أنّ القرآن شيء . ثمّ سأل : هل الشيء محدث أولا ، وأجاب بأنّه لا بد أن يكون كذلك ، خاصة وأنّ الله تعالى نصّ على حدوث القرآن في قوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] . وممّا يدلّ على حدوثه كذلك - عنده - قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] ، وغير ذلك من الأدلة(٣) .

وممّا استدل به الإباضية أيضاً قوله تعالى ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، فإنّ القرآن (شيء) كذلك(٤) ، - وكل هذه الأدلة هي عين أدلة الجهم بن صفوان كذلك .

---

(١) الديانات للشماخي (ص ٤) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٣) .

(٢) ذكره د ./ طعيمة عن الشيخ الشماسي ، ولم يعزه إلى كتاب معين . انظر : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٣) .

(٣) انظر : الموجز لأبي عمّار عبد الكافي الإباضي ، ضمن : آراء الخوارج الكلامية للطالبي (٢/ ١٣٢-١٣٧) .

(٤) انظر : الحقّ الدامغ للسالمي (ص ١٧٤-١٧٦) ، والعقود الفضية في أصول مذهب الإباضية للحارثي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٦٦-٣٦٧) .

والزيدية تابعوا المعتزلة في هذه القضية وأجمعوا على أنّ القرآن مخلوق . يقول صاحب متنهم المشهور بـ (العقد الثمين) : « فإن قال : فما اعتقادك في القرآن ، فقل : اعتقادي أنّه كلام الله تعالى وأنّه كلام مسموع محدَث مخلوق . . . » ثمّ استدلّ على حدوثه بقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢].(١) .

وقال الإمام يحيى : « أجمع أهل القبلة على وصف الله بكونه متكلّماً ، فأمّا نحن فنذهب إلى أنّ المعنى بكونه متكلّماً خلقه لهذه الأحرف والأصوات في جسم »(٢) .

وقال الإمام الهادي ، واصفاً الله تبارك وتعالى : « وأنّه كان قبل التوراة والإنجيل والقرآن ، وأنّ القرآن أنزله على نبيه عليه السلام وأنشأه وخلقه ووصّله وألّفه وأحدثه » ، ثمّ استدلّ على ذلك بعدة آيات ، منها قوله تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ [الزخرف: ٣] ، حيث قال إن الجعل هنا بمعنى الخلق وقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] ، وهذا وصف صريح في كون القرآن محدث ، أي مخلوق ، وقوله تعالى : ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الأنعام: ١٠٢] ، والقرآن شيء(٣) .

---

(١) انظر : العقد الثمين للأمير حسين بن بدر الدين (ص ٤٤-٤٥) . وانظر كذلك : الزيدية لعلي بن عبد الكريم شرف الدين (ص ٥٥) ، فإنّه استعمل نفس الآية للاستدلال على قولهم بخلق القرآن .

(٢) المعالم الدينية للإمام يحيى بن حمزة (ص ٧٧) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٥) .

(٣) انظر : كتاب المنزلة بين المنزلتين للإمام الهادي (ص . ١٠٧-١٠٨) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٥) .

وقال صاحب متن (الثلاثين مسألة) : « المسألة التاسعة : أنّ هذا القرآن محدث مخلوق . . . ويدلّ على ذلك قوله تعالى ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] فوصف الله تعالى الذكر وهوالقرآن بأنه محدث ، ولا شكّ أنّ الله تعالى هوالذي أحدثه لأنّه قد ثبت أنّه كلامه ، والكلام فعل المتكلّم ، فثبت بهذه الجملة أنّ القرآن الكريم محدث غير قديم »(١) .

وأمّا الرافضة ، فقد اختلف قول علمائهم في هذه المسألة ، حيث إنّ البعض منهم وافق الأشاعرة وقال بقدم الكلام وأثبت الكلام النفسي(٢) ، إلا أنّ عامتهم - خاصة المتأخرين منهم - وافقوا الجهمية وقالوا بخلق القرآن . يقول الحلّي : « العقل والسمع متطابقان على أنّ كلامه تعالى محدَث ليس بأزلي »(٣) . وقال آخر منهم : « أمّا هوتعالى فإنّه يتكلّم بخلق الأصوات والكلمات في بعض مخلوقاته ، فتنطق بما يريد ، وتتكلّم بما يدلّ على إرادته ، مثال ذلك كلامه مع النبي موسى عليه السلام . . . فإنّه تعالى خلق الكلام في الشجرة »(٤) . كما استدلّ بعضهم على هذا القول بقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢].(٥) .

---

(١) مصباح العلوم في معرفة الحيّ القيوم (الثلاثون مسألة) للدصّاص (ص ١٨) .

(٢) منهم : نصر الدين الطوسي . انظر : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٩) .

(٣) نهج الحقّ للحلّي (ص ٦) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٨) .

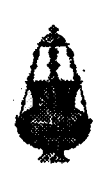
(٤) عقائد الإمامية الاثني عشرية للموسوي (٢/ ١٢١) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٨) .

(٥) انظر : التوحيد للصدوق (ص ٢٢٦) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة على الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٨٩) .

الخلاصة

نستخلص ممّا سبق أنّ المعتزلة والزيدية وجمهور الإباضية وبعض الرافضة يقولون بمقالة خلق القرآن التي ابتدعها الجعد بن درهم ونشرها الجهم بن صفوان . وقد استدلّت هذه الفرق ببعض أدلة الجهم بن صفوان نفسها .

والفرق الوحيد بينهم هوأنّ « الجهمية كانوا يقولون : قولنا (إنّه يتكلّم) هومجاز ، والمعتزلة قالوا إنّه متكلّم حقيقة ، لكن المعنى واحد »[1] ، إذ الكلّ يعتقد حدوث كلامه .



(١) من كلام شيخ الإسلام في منهاج السنة (١/ ٣١٢) .

المطلب الرابع

مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بها
في صفة الرؤية

إنّ إنكار رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة ممّا اتفق عليه جميع فرق المعتزلة ، والإباضية ، والزيدية .

ولقد توسّع القاضي عبد الجبّار في كتابه (المغني) في بيان الأدلة العقلية والنقلية - في زعمه - على نفي الرؤية ، وردّ على أدلة أهل السنة في هذه المسألة ، حيث أوّل جميع الآيات الواردة في الرؤية . وقد استغرق هذا الكلام نحومائتي صفحة من المطبوع(١) . كما عقد في كتابه (المحيط بالتكليف) فصلًا كاملًا في نفي الرؤية وإيراد الأدلة العقلية والنقلية على ذلك ، ومن أهمّ ما استدلّ به من الأدلة النقلية قوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] . كما تكلّم عن هذه المسألة بالتفصيل في كتابه (شرح الأصول الخمسة) حيث ذكر أدلة قولهم ، ثم تطرّق للردّ على أدلة أهل السنة بالتفصيل ، واستغرق هذا الفصل ما يقارب خمسين صفحة من المطبوع(٢) ، قال فيه : « . . . فاعلم أنه رحمه الله بدأ الاستدلال على هذه المسألة بقوله تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ، ووجه الدلالة من الآية هوما قد ثبت من أنّ الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية . . . »(٣) . وأمّا ما استدلّ

---

(١) انظر : المغني (٤/٣٣-٢٤١) .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة (ص ٢٣٢-٢٧٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٣٣) .

به أهل السنة من الآيات الصريحة في المسألة ، مثل آية سورة القيامة ، فأجاب عنها بقوله : « . . .إنّ النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار ، فكأنه تعالى قال : وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربّها منتظرة . . . »[(١)] ثمّ استدلّ لذلك ببعض أبياتٍ من الشعر . كما استدلّ بالعقل ، وقال إنّ الرؤية تستلزم التشبيه والجهة والحدّ ، وهذا محال[(٢)] .

أمّا الجاحظ ، فقد اعتبر كلّ من أثبت الرؤية مشبّهاً غير موحّد ، ودافع عن عقيدة الاعتزال بقوة في كتابه (الردّ على المشبهة) ، حاول فيه أن يهدم أدلة أهل السنة في المسألة ، وأتى بأدلة المعتزلة ، منها قوله تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ، وأمّا الأحاديث الصريحة في هذا الباب ، فشكّك فيها بقوله « . . .الحديث الذي رويتموه »[(٣)] فنسب الرواية إليهم وكأن الحديث لا يثبت عنده . وأطنب في محاولة تأويل قوله تعالى ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٣] ، أي : تنتظر ثواب ربّها ، وجاء بأدلة - على زعمه - من الكتاب ولغة العرب تدلّ على هذا المعنى[(٤)] .

والمعتزلة إذ أوّلوا قوله تعالى ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣] وقالوا : معنى الآية أنّها منتظرة ، فليسوا بأوّل من

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٤٥) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦٧-٢٧٠) .

(٣) الردّ على المشبهة للجاحظ (ص ١٧) ، نقلًا عن : الجانب الاعتزالي عند الجاحظ للغالي (ص ٢٢٩) .

(٤) انظر : الردّ على المشبهة للجاحظ (ص ١٧) ، و: الجانب الاعتزالي عند الجاحظ للغالي (ص ٢٢٤-٢٢٨) .

وقع في هذا التأويل . فإنّ الجهمية قبلهم هم الذين حاولوا تفسير الآية بهذا المعنى ، وقالوا إنّ « . العرب تقول نظرتك وانتظرتك بمعنى واحد ، ومنه قوله تعالى ﴿ ٱنظُرُونَا نَقۡتَبِسۡ مِن نُّورِكُمۡ ﴾ [الحديد: ١٣] أي انتظرونا »(١) . وهذا هوعين تأويلات المعتزلة .

ولقد بيّن كثير من العلماء توافق المعتزلة مع الجهم في هذه المسألة ، منهم الشهرستاني إذ قال : « وهو(أي الجهم) أيضاً موافق للمعتزلة في نفي الرؤية »(٢) ، وكذلك الصفدي : « ووافق المعتزلة في نفي الرؤية »(٣) .

أمّا الإباضية ، فقد قلّدوا المعتزلة في هذا الباب ، حيث نفوا رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة ، وأجمعوا على استحالتها(٤) .

ولهم - علاوة على أدلة المعتزلة - أدلة خاصة بهم ، منها ما رواه إمامهم الربيع بن حبيب في مسنده - والذي يعتبرونه أصحّ كتاب بعد كتاب الله - وفيه : روى محمد بن الشيباني أنّ النبي ﷺ سئل : هل ترى ربّك ؟ فقال : « سبحان الله وأنّى أراه ! »(٥) . وقال السالمي بعد إيراده إنكار عائشة على مسروق في قوله إنّ النبي ﷺ رأى ربّه : « وجه

---

(١) انظر : الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ٣٠-٣١) ، و: الرد على الجهمية لابن بطة (٣/ ٧٢) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٣) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٤) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٥) مسند الإمام الربيع بن الحارث (٣/ ٢٧) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٠٥) .

الاستدلال بهذا الحديث هوأنّ مقالة عائشة هذه صريحة بالبراءة ممن قال بذلك ، لأنّ عظم الفرية على الله فسق اتفاقاً ، ويلزم القائل : إمّا كذب القول بأن محمداً ﷺ رأى ربّه ، وإمّا تضليل عائشة حيث فسّقت قائلا بصدق على صدقه ، وممحلّ للاجتهاد هنا ، لأنّه ليس للمجتهد أن يفسّق من خالفه في اجتهاده إذا كان محل الاجتهاد ظنياً »(١) .

وقال السالمي(٢) :

ورؤية الباريءُ من المحال دنيا وأخرى احكم بكل حال

وقال صاحب (جوهر النظام) - وهومن أئمة الإباضية(٣) :

ولا يقال فيه إنه احتجب عن خلقه لكن خلقه حجب

أما تجليه تعالى للعلم فتلك آية أتته فانهدم

ومن روى أن الرسول قد رأى خالقه أعظم فيه الخطئا

قد قال لا تدركه الأبصار وأنه يدركها القهّار

وأمّا الزيدية ، فهم على عقيدة المعتزلة في هذه المسألة ، كعادتهم . قال إمامهم الحسين ابن بدر الدين : « فصل : فإن قيل : أربك يُرى بالأبصار أم لا ؟ فقل : هذه مقالة باطلة عند أولي الأبصار ، لأنّه لورُئي في مكان لدلّ ذلك على حدوثه ، لأنّ ما حواه محدود محدث . فإن قيل : إنّه يرى في غير مكان ، فهذا لا يعقل ، بل فيه نفي الرؤية . وقد قال تعالى : ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] فنفى نفياً عاماً

---

(١) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ١٩٠) .

(٢) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٢٦٢) .

(٣) الجوهر النظام للسالمي (ص ٨) .

لجميع المكلّفين ولأوقات الدنيا والآخرة »(١) .

وقال صاحب (الثلاثين مسألة) إنّ من عقيدة الزيدية « . . .أنّ الله تعالى لا يرى بالأبصار ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، وقد قال تعالى (لا تدركه الأبصار) وذلك يستغرق جميع الأوقات »(٢) .

وقال آخر منهم : « ونعتقد أنّ الله تعالى لا يرى بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة »(٣) .

كما أنكر متأخروالرافضة الرؤية . قال صاحب (منهاج الكرامة) « وأنّه تعالى غير مرئي ولا مدرك بشيء من الحواس لقوله تعالى ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ ﴾ [الأنعام: ١٠٣] »(٤) .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية حول مسألة الرؤية : « فالجهمية والمعتزلة والخوارج وطائفة من غير الإمامية تنكرها ، والإمامية لهم فيها قولان : فجمهور قدمائهم يثبت الرؤية ، وجمهور متأخريهم ينفونها »(٥) .

هذا ، وينبغي هنا أن نشير إلى أنّ بعض الأشاعرة المتأخرين قاربوا قول

---

(١) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير بدر الدين (ص ٣١-٣٥) .

(٢) الثلاثون مسألة للدصّاص (س ١٢) .

(٣) ينابيع النصيحة (ص ٥٢) - نقلًا عن تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٤٣٦) .

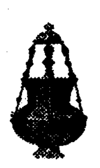
(٤) نقلًا عن منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٣١٥) ، علماً بأنّ هذا الكتاب هوسبب تأليف شيخ الإسلام كتابه منهاج السنة .

(٥) منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٣١٥) . وانظر : المغني للقاضي عبد الجبار (٤/ ١٣٩) ، حيث ذكر أنّ هذه الفرق أنكرت الرؤية .

المعتزلة في مسألة الرؤية ، خاصة الآمدي والرازي ، حيث قال الآمدي « الإدراك عبارة عن كمال يحصل به مزيد كشف على ما يخيل في النفس من الشيء المعلوم من جهة التعقل بالبرهان أوالخبر » ويذكر أنّ الإدراك بهذا المعنى ليس إلا معنى يخلقه الله في الحاسة المخصوصة ، بل إنه يستطيع خلقه في أي عضوآخر[1] .

الخلاصة

إنّ الجهم بن صفوان أوّل من أنكر رؤية الله تعالى ، ثم تبعه على ذلك المعتزلة والإباضية والزيدية ومعظم الرافضة .



(١) غاية المرام للآمدي (ص ١٨٢) .

المبحث الثاني

أثرها على الأشاعرة والماتريدية

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول : مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في الصفات عموماً .

المطلب الثاني : مدى تأثر الأشاعـرة والماتريدية بها في صفتي العلوّ والاستواء .

المطلب الثالث : مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في صفة الكلام .

* * * *

المطلب الأول

مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في الصفات عموماً

إنّ منهج الأشاعرة والماتريدية في باب الأسماء والصفات هومحاولة الجمع بين أصول جهمٍ مع أدلة نصوص الكتاب والسنة ، وهذه المحاولة محاولة فاشلة من أساسها ، لذلك جاءوا بتناقضات وعجائب ، بل إنّ هذا المنهج حدا بهم إلى الاقتراب شيئاً فشيئاً من باب الاعتزال وإن لم يدخلوه .

ولا نستطيع في هذه العجالة أن نتوسّع في بيان موقف الطائفتين في باب الأسماء والصفات بالتفصيل ، وفي بيان تطوّر الأشاعرة فيه ، فهذا أمرٌ يطول ذكره جداً ، ولكن نريد أن نشير إلى مجمل قولهم في هذا الباب ، وأهمّ المراحل التي مرت بها الأشاعرة حتى وصلوا إلى ما وصلوا إليه .

وسوف أمثّل لهذا التطوّر بالتركيز على ذكر أقوال أئمة الأشاعرة في الصفات المعنوية(١) ، وفي الصفات الاختيارية(٢) ، وفي الصفات الذاتية الخبرية(٣) .

---

(١) الصفات المعنوية هي الصفات التي تقوم بالذات ولا تتعلّق بالمشيئة الإلهية ، مثل العلم والحياة . وانظر : صفات الله عز وجل للسقاف (ص ٢٧) .

(٢) الصفات الاختيارية هي الصفات التي تقوم بالذات ولها تعلّق بالإرادة الإلهية ، وتنقسم إلى صفات متعدية ، مثل الرزق والخلق ، وإلى صفات لازمة ، مثل النزول والاستواء . وانظر : صفات الله عز وجل للسقاف (ص ٢٨) .

(٣) هي الصفات التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بالسمع ، وهي التي لم يزل ولا يزال الله متصفاً بها وليس لها معنى قائم بالذات ، بل هي تصف الذات ، مثل الوجه ، واليد . وانظر : صفات الله عز وجل للسقاف (ص ٢٩) .

فلقد ذهب مؤسس الأشاعرة أبوالحسن الأشعري إلى إثبات جميع أسماء الله تعالى الواردة في الكتاب والسنة ، وأنكر على تسميته بما ليست فيهما ، فقال : « فالأسماء ليست إلينا ، ولا يجوز أن نسمي الله تعالى باسمٍ لم يسمّ به نفسه ، ولا سمّاه به رسوله ، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه »(١) . ثم شرع في إثبات صفة العلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والحياة ، والإرادة ، والكلام(٢) ، وأثبت معاني هذه الصفات وأزليتها وقيامها بالذات(٣) ، واستدلّ لإثبات هذه الصفات بأدلية عقلية - كطريقة المعتزلة - إلا أنّه استند إلى بعض الآيات استشهاداً على وجود هذه الصفات . والملاحظ أنّه لم يذكر بقية الصفات غير هذه الصفات السبع ولم ينكرها ، بل قال ، بعد أن ردّ على المعتزلة قولهم بأنّ الصفات هي عين الذات : « وهذا الدليل يدلّ على إثبات صفات الله تعالى لذاته كلّها ، من الحياة ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، وسائر صفات الذات »(٤) .

ولم يذكر الصفات الاختيارية ، بل ظاهر كلامه في هذا الكتاب أنّه كان على مذهب ابن كلّاب في نفي هذه الصفات ، ويلاحظ ذلك من قوله في صفة الكلام(٥) .

---

(١) اللمع (ص ٢٥) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٥-٣٣) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦ ، و٢٩) .

(٤) نفس المصدر (ص ٣٢) .

(٥) وسأذكر قوله في هذه الصفة بالتفصيل في مبحثٍ قادمٍ ، انظر (ص ٦٤٢) من الرسالة .

كما نفى أن يكون الله تعالى يشبه المخلوقات ، « . . . لأنّه لوأشبهها لكان حكمه في الحديث حكمها . ولوأشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أومن بعضها ، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثاً مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها كان محدثاً من حيث أشبهها »[(١)] ، واستدلّ لذلك بقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] ، كما نفى أن يكون الله تعالى جسماً[(٢)] .

هذا كلامه في كتابه (اللمع) ، وهذا الكتاب ألّفه لمّا كان على عقيدة ابن كلّاب . وأما كتابه (رسالة إلى أهل الثغر) ، فيظهر من قراءته أنّه بقي على أصول ابن كلاب ، مع اقترابه من قول السلف في بعض المسائل . فبدأ كلامه في صفات الله تعالى بإثبات الصفات السبع فقط ، ولم يذكر بقية الصفات ، حيث قال : « وأجمعوا على إثبات حياة لله عز وجل لم يزل بها حياً ، وعلم لم يزل به عالماً ، وقدرة لم يزل بها قادراً ، وكلام لم يزل به متكلّماً ، وإرادة لم يزل بها مريداً ، وسمعٍ وبصرٍ لم يزل بهما سميعاً بصيراً »[(٣)] ، وأثبت أنّ هذه الصفات على حقيقتها وليست بمجاز[(٤)] ، كما بيّن أنّ هذه الصفات لازمة للذات متصفة بها في الأزل ، وليست بمحدث ولا عرض ، لأنّه لوكانت أعراضاً للزم من ذلك أنّ الله تعالى جسم ، وثبت أنّه ليس بجسم وأنّه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] .[(٥)]

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٠-٢١) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٤) .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٦٤) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٦٥-٦٦) .

(٥) نفس المصدر (ص ٦٦) .

وقال : « وأجمعوا على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ﷺ من غير اعتراض فيه ، ولا تكييف له ، وأنّ الإيمان به واجب ، وترك التكييف له لازم »(١) ، وهذا الكلام في غاية الجمال ، لولا أنّ الأشعري نفسه خالف هذه القاعدة السلفية ، وبيّن أنّه لا يريد تطبيقها تطبيقاً سليماً ، حيث أثبت لله تعالى صفة الرضا وأنّها ثابتة للطائعين ، إلا أنّه أوّلها بأنّها « إرادته لنعيمهم »(٢) ، وأثبت صفة الغضب وأنّه تعالى يغضب على الكافرين ولكنّ غضبه « إرادته لعذابهم »(٣) ، فبذلك أرجع هاتين الصفتين إلى صفة (الإرادة) كما هومنهج الأشاعرة بعده . وأثبت - لفظاً - صفة المجيء ، إلا أنّه قيّدها بقيودٍ لم يأت بها الكتاب والسنة ، فقال : « وليس مجيئه حركة ولا زوالًا » ثمّ بيّن السبب في هذا الإنكار فقال : « وإنما يكون المجيء حركة وزوالًا إذا كان الجائي جسماً أوجوهراً ، فإذا ثبت أنّه عزّ وجلّ ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ، لم يجب أن يكون مجيئه نقلة أوحركة »(٤) . فيظهر من هذا النصّ أنّه أوّل هذه الصفة الاختيارية بناء على دليل الأعراض وقوله بعدم حدوث الأعراض في ذات الله ، لأنّ ذلك يستلزم كونه جسماً .

كما أنّه في هذا الكتاب أثبت بعض الصفات الذاتية ، مثل اليدين ، والقبضة ، واليمين(٥) ، وأكّد أنّ اليد ليس معناها النعمة ، إلا أنّه جزم بأنّ

---

(١) نفس المصدر (ص ٧٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٧١) .

(٣) نفس المصدر (ص ٧١) .

(٤) نفس المصدر (ص ٧٠) .

(٥) نفس المصدر (ص ٦٩) .

اليدين ليست بجارحتين[١] .

وأمّا في كتابه الإبانة - وهوآخر تأليفاته وأقربها إلى منهج السلف - فقد أثبت لله تعالى صفة الوجه ، واليدين ، والاستواء ، والنزول[٢] ، بل وردّ بالتفصيل على من زعم أنّ معنى (اليد) النعمة وقارب قول أهل السنة ، بل يكاد القارئ أن يميل إلى أنّه على عقيدة أهل السنة لولا بعض ما كتبه حول صفة (الكلام)[٣] .

إذاً خلاصة القول في الأشعري نفسه أنّه في كتابيه (اللمع) و(رسالة إلى أهل الثغر) أثبت سبع صفات معنوية ، كما أثبت بعض الصفات الذاتية ، ولكنّه أوّل الصفات الاختيارية وأرجعها إلى معنى الإرادة .

وأمّا في كتابه (الإبانة) ، فقد قارب قول أهل السنة جداً ، إلا أنّ الأشاعرة لم يأخذوا بما في هذا الكتاب ، ولهم في ذلك مبرّرات وتأويلات ليس هذا موضع بسطها[٤] .

ثمّ جاء الباقلاني ، وأثبت الصفات السبع ، من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، إلا أنّه لم يأت بنصّ واحدٍ لا من الكتاب ولا من السنة لإثباتها ، بل أثبتها بطرقٍ عقلية بحتة[٥] ، ثم

---

(١) نفس المصدر (ص ٦٩) ، وفي الأصل (جواره) وهوخطأ مطبعي .

(٢) انظر : الإبانة (ص ١٠٤-١٠٨) .

(٣) ولقد فصّلت القول في هذه المسألة تحت مبحث الكلام في (ص ٦٤٢) من الرسالة .

(٤) انظر : مقدمة المحقّق للكتاب ، فإنّه أشار إلى بعض شبهاتهم (س ٥- ٢٧) .

(٥) انظر : التمهيد (ص ٤٥-٤٨) .

أثبت لله تعالى صفة الغضب وصفة الرضا ، ولكنّه بيّن أنّ المراد من هاتين الصفتين هوإرادة الله تعالى لإثابة المرضيّ عنه وعقوبة المغضوب عليه ، لا غير ذلك ، والدليل على ذلك هوأنّه لولم ينقل أنّهما بمعنى الإرادة ، للزم من ذلك أنّ الغضب يكون بمعنى تغير الطبع ونفور النفس ، والرضى يكون بمعنى السكون بعد تغيّر النفس ، ولا يجوز للباريء أن يكون ذا طبع يتغيّر[1] .

وقسّم صفات الله تعالى إلى عدة أقسام ، منها صفات الذات ، وهي الصفات السبع المتقدمة الذكر ، ومنها صفات الأفعال ، ككونه محسناً ومحيياً ومميتاً ، فهذه هي غير ذاته لأنّ الذات كانت موجودة متقدمة عليها مع عدمها[2] . وهذا النقل من الأهمية بمكان ، حيث إن لازمه - لا محالة - أنّ جميع هذه الصفات مخلوقة قد اتصّف الله تعالى بها بعد أن لم يكن متصفاً بها .

وأمّا الصفات الذاتية الخبرية ، فقد أثبت الوجه والعينين واليدين ، وردّ على من أوّلها ، حيث تساءل عن سبب إنكاره أن يكون اليد بمعنى القدرة أوالنعمة ، فأجاب : « هذا باطل ، لأنّ قوله تعالى (بيديّ) يقتضي إثبات يدين هما صفة له ، فلوكان المراد بهما القدرة ، لوجب أن يكون له قدرتان . . .وكذلك لا يجوز أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين ، لأنّ نعم الله تعالى على آدم وعلى غيره لا تحصى »[3] ، إلا أنّه - مع هذا

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٤٧) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٦٢) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩٥ و٢٨٦) .

الإثبات - أنكر أن يكون الوجه أواليد جارحة ، مؤيداً ذلك بقوله إنّه يلزم منه التجسيم[١] . كما عقد فصلًا في نفي (الجسمية) عن الله تعالى[٢] .

وأمّا ابن فورك ، فقد كان من أبرز المتقدمين في تأويل أحاديث الصفات حيث ألّف كتاباً لهذا الغرض سمّاه (مشكل الحديث وبيانه) ، وهوحرّي بأن يسمّى (أحاديث الصفات وتحريفها على قواعد المتكلّمين) . ولقد أوّل في هذا الكتاب صفات كثيرة ، مثل الصورة ، والكف ، والقبضة ، والأصابع ، واليد (في موضع) ، والقدم ، والرجل ، والساق[٣] ، إلا أنّه أثبت بعض الصفات ، كالوجه ، واليدين ، والعين[٤] ، بل نقل ذلك عن جميع الأشاعرة حيث قال : « وذهب أصحابنا إلى أنّ الله عزّ وجلّ ذووجهٍ وأنّ الوجه صفة من صفاته القائمة بذاته » ، إلا أنّه نفى أن يكون هذا الوجه جارحة لأنّ ذلك يلزم منه إثبات الجسم[٥] . وبيّن منهجه في هذا الباب إذ قال : « واعلم أنّ أحد أصولنا في هذا الباب أنّ كلما أطلق على الله عزّ وجلّ من هذه الأوصاف والأسماء التي قد تجري على الجوارح فينا ، فإنّما يجري ذلك في وصفه على طريق الصفة إذا لم يكن وجه آخر يحمل عليه

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ٢٢٠) .

(٣) انظر لتأويل هذه الصفات : مشكل الحديث وبيانه (ص ٤٦ ، و٢٣٦ ، وص ٩٨ ، وص ٢٣٨ ، وص ١١٣ ، وص ١٢٦ ، وص ١٢٩ ، وص ٣٤٧) .

(٤) انظر لإثبات هذه الصفات : نفس المصدر (ص ٣٥٦ ، و٣٢٥ ، و٢٥٠-٢٥٣) .

(٥) نفس المصدر (ص ٣٧٩) .

مما يسوغ فيه التأويل . . . وهكذا طريقنا في إثبات اليدين لله عزّ وجلّ ، وكذلك القول في العين ، فافهم بما عرفتك الطريقة في هذا الباب واحمل عليه جميع ما يجري مجراه »[١] .

إذاً ثبت بهذا أنّ ابن فورك يرى أنّ المنهج الصحيح أن تؤوّل جميع الصفات الدالة على (الجسم) و(الجوارح) - في زعمه - إلا إذا لم تكن ثمّ طريق لغوية لتأويل تلك الصفة ، والصفات التي لم يؤوّلها هي ما ذكره في هذا النص ، وأمّا بقية الصفات التي ذكرها في كتابه ، فقد وجد بغيته في الشعر الجاهلي وكلام العرب .

أما البيهقي ، فهو، وإن كان متأخراً عن الباقلاني وابن فورك ، إلا أنّه أحسن حالًا منهما بكثير ، وما ذلك إلا لتضلعه في علم الحديث وتأثره بأحاديث رسول الله ﷺ . وأظهر دليل على ذلك : عدم وجود النزعة العقلية في استدلالاته على القضايا العقدية ، فهويعتمد اعتماداً يكاد يكون كلياً على نصوص الكتاب والسنة ، إلا أنّه قد تأثر بعلم الكلام فزلّ في بعض المسائل تأثراً بشيخه .

فقد أثبت لله تعالى الأسماء الواردة في الكتاب والسنة ، وفسّر جملة من هذه الأسماء[٢] ، أصاب في أكثرها ، وأوّل بعضها ، كما فعل بـ (الرحمن) و(الرحيم) ، حيث فسّرهما بقوله : « الرحمن : المريد لرزق كل حيّ في الدنيا ، الرحيم : المريد لإكرام المؤمنين بالجنة العقبى ، فيرجع معناهما إلى صفة الإرادة التي هي صفة قائمة بذاته »[٣] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٣٨٢) .

(٢) انظر : الاعتقاد (ص ٤٩-٦٠) .

(٣) نفس المصدر (ص ٤٩) .

وقسّم الصفات إلى صفات العقل - وهي ما دلّ عليه العقل والشرع ، وصفات السمع - وهي ما تفرّد السمع بإثباتها . ثم مثّل لصفات العقل بـ « . . . حياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه وبقائه ، والاسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمّى »[١] ، ومثّل لصفات السمع بالوجه واليدين والعين ، وهذه « . . . لا يجوز تكييفها ، فالوجه له صفة وليست بصورة ، واليدان له صفتان وليستا جارحتين ، والعين له صفة وليست بحدقة »[٢] ، ثم ذكر صفات الأفعال ، وبيّن أنّها صفات لأفعال لم تكن في الأزل ، مثل الإحياء والإماتة[٣] ، وهذا إشارة منه - وإن لم يصرّح به - إلى حدوث هذه الصفات ، بمعنى أنّ الله جلّ وعلا لم يكن متصفاً بهذه الصفات ثمّ اتصف بها .

وعقد باباً خاصاً في إثبات صفة الوجه ، واليدين ، والعين ، وردّ على من أوّل هذه الصفات ، وختم الباب بقوله : « وإثبات العين له صفة ، وعرفنا بقوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] وبدلائل العقل أنّها ليست بحدقة ، وأنّ اليدين ليستا بجارحتين ، وأنّ الوجه ليس بصورة ، وأنّها صفات ذات أثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه ، وبالله التوفيق »[٤] .

إلا أنّه أوّل بعض الصفات ، كالضحك مثلًا ، حيث نقل عن الخطابي

---

(١) نفس المصدر (ص ٦٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٦٢) .

(٣) نفس المصدر (ص ٦٣) .

(٤) نفس المصدر (ص ٨٩-٩١) . وفصّل الأدلة في إثبات هذه الصفات في كتابه الأسماء والصفات (٢/ ٨١ و١١٣ و١١٨) .

قوله إن الضحك الذي يعتري البشر غير جائز على الله تعالى وهومنفي عن صفاته ، وإنّما هومثلٌ ضربه الله تعالى لهذا الصنيع الذي يحلّ محلّ العجب عند البشر ، ومعناه في حقّه تعالى الإخبار عن الرضى والقبول[1] . وأوّل صفة الصورة ، زاعماً أنّ ذلك يؤدي إلى التركيب والتشبيه ، ثم قال : « فإنّ الذي يجب علينا وعلى كل مسلم أن يعلمه أن ربّنا ليس بذي صورة ولا هيئة ، فإنّ الصورة تقتضي الكيفية وهي عن الله وعن صفاته منفية »[2] .

ونفى (التشبيه) في حقّ الله تعالى ، فقال : « ثم يعلم أن صانع العالم لا يشبه شيئاً من العالم ، لأنّه لوأشبه شيئاً من المحدثات بجهة من الجهات لأشبهه في الحدوث في تلك الجهة . . . فهوكما وصف به نفسه ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] »[3] . وهذا الكلام ، وإن يقصد به معنى صحيحاً ، إلا أنّ هذه الإطلاقات من أنّ الله تعالى لا يشبه شيئاً بوجه من الوجوه ، يؤدي إلى التعطيل كما بيّنا سابقاً .

ثمّ جاء دور عبد القاهر البغدادي ، فجرّ الأشاعرة إلى طورٍ جديدٍ في مذهبهم .

فقصر الصفات المثبتة في الصفات السبع المعروفة وقال : « وأصحابنا مجمعون على أنّ الله تعالى حيّ بحياة وقادر بقدرة وعالم بعلم ومريد بإرادة وسامع بسمع لا بإذن وباصر ببصر هورؤية لا عين ، ومتكلم بكلام

---

(١) انظر : الأسماء والصفات (٢/ ٤٠٢) .

(٢) نفس المصدر (٢/ ٧٠) .

(٣) الاعتقاد (ص ٣٨) .

لا من جنس الأصوات والحروف ، وأجمعوا على أنّ هذه الصفات السبع أزلية ، وسموها قديمة »[١] . كما أشار إلى قول الأشاعرة في عدم اتصاف الباريء جلّ وعلا بصفاته الفعلية ، فقال إن كل ما كان مشتقاً من أسمائه من فعلٍ فليس من أسمائه الأزلية[٢] .

وأوّل بقية صفات الله تعالى ، فزعم أنّ صفة الضحك المضافة إلى الله تعالى على معنى الإبانة والإظهار ، ومعنى الخبر فيه أنّ الله تعالى يظهر من برّه لعبده ما كان مستوراً عن غيره[٣] .

وقال : « وزعم بعض الصفاتية أنّ الوجه والعين المضافين إلى الله تعالى صفات له . والصحيح عندنا أنّ وجهه ذاته ، وعينه رؤيته للأشياء ، وقوله : ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾ ، معناه يبقى ربك ، ولذلك قال : ﴿ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمٰن: ٢٧] بالرفع ، لأنّه نعت الوجه ، ولوأراد الإضافة لقال : ذي الجلال والإكرام بالخفض . وقوله : ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴾ [طه: ٣٩] ، أي على رؤية مني ، كما قال : ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴾ [طه: ٤٦] ، وقوله في سفينة نوح : ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤] ، أراد بها العيون التي جرت بها السفينة من الماء لأنه قال ﴿ فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُّنْهَمِرٍ * وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا فَالْتَقَى الْمَاءُ عَلَىٰ أَمْرٍ قَدْ قُدِرَ ﴾ [القمر: ١١-١٢] ، فجرت السفينة بتلك العيون المجرة »[٤] .

---

(١) أصول الدين (ص ٩٠) .

(٢) نفس المصدر (ص ١١٨) ، وانظر كذلك (ص ١٢٢) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٨٠-٨١) .

(٤) نفس المصدر (ص ١١٠) .

وأوّل صفة اليد : « وزعم الجبائي أنّ اليد المضافة إليه بمعنى النعمة ، وهذا خطأ لأنّ الله تعالى أخبر أنّه خلق آدم بيديه ، والنعمة مخلوقة ، والله لا يخلق مخلوقاً بمخلوق ، ولأنّ الله خصّ آدم بهذه الخاصية . . . » ثم ذكر أقوال الفرق الأخرى ، إلى أن قال : « وزعم بعض أصحابنا أنّ اليدين صفتان لله سبحانه وتعالى ، وقال القلانسي : هما صفة واحدة . وتأولهما بعض أصحابنا على معنى القدرة ، وهذا التأويل صحيح على المذهب ، إذ أثبتنا لله القدرة ، وبها خلق كل شيء ، ولذلك قال في آدم عليه السلام ﴿ خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ ﴾ [ص: ٧٥] ، ووجه تخصيصه آدم بذلك أن خلقه لا على مثال له سبق ولا من نطفة ولا نقل من الأصلاب إلى الأرحام . . . إلخ »[١] .

وأوّل صفة الإصبع بمعنى النعمة[٢] ، وزعم أنّ الجبار الذي يضع قدمه على جهنّم ليس هوالله تعالى بل جبّار آخر مخلوق[٣] ، وادّعى أنّ (الصورة) ليست من صفات الله تعالى أصلاً[٤] . وجزم بأنّ الله تعالى ليس بذي جسم ولا جوهر ولا عرض[٥] .

فنلاحظ أنّ البغدادي هوأوّلُ من أوّلَ جميع صفات الذات الخبرية ، إذ إنّ من سبقه أثبتوا بعض الصفات وأوّلوا البعض ، خاصة صفة (الوجه)

---

(١) نفس المصدر (ص ١١١) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٧٦) .

(٣) نفس المصدر (ص ٧٦) .

(٤) نفس المصدر (ص ٧٦) .

(٥) نفس المصدر (ص ٧٧) .

و(اليدين) ، فالأشاعرة قبله كانوا يثبتون هذه الصفات ، ولكن البغدادي أوّل جميع الصفات ما عدا السبع المعروفة . وبهذا ، فقد لعب البغدادي دوراً كبيراً في توسيع فجوة الخلاف بين الأشاعرة وأهل السنة ، وفي تقريب عقائد الأشاعرة إلى الاعتزال .

ثمّ جاء أبوالمعالي الجويني ، واتبع البغدادي في هذا التأويل واشتهر به . فأكّد هذا التطور وجعله قاعدة كلية عند جميع الأشاعرة في ذلك لأنه لم يكتف بتأويل هذه الصفات فحسب ، بل أوجبه ودعا إليه ، وقال إنّ التوقف عن التأويل لا يخلومن أخطار . فقال ، بعد أن أولّ صفة استواء ، « والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له ، وإذا أزيل الظاهر قطعاً فلا بدّ بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول ، مستقرّ في موجب الشرع . والإعراض عن التأويل حذاراً من مواقعة محذور في الاعتقاد يجرّ إلى اللبس والإيهام ، واستزلال العوام ، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين ، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون والمعنى . . . »[١] .

ولقد أثبت الجويني جميع أسماء الله تعالى الواردة في النصوص ، ومنع من تسميته تعالى ما جاء الشرع بمنعه ، وتوقّف في ما لم يرد فيه الشرع لا بنفي ولا إثبات[٢] ، وأثبت الصفات السبع بطرق عقلية ، ولم يأت بآية واحدة للاستدلال لها[٣] .

---

(١) الإرشاد (ص ٦٠) .

(٢) انظر : الإرشاد للجويني (ص ١٣٦) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٧٣-٩١) .

إلا أنّه نفى أن تكون أسماؤه تعالى الدالة على أفعاله من أسمائه الأزلية ، ومثّل لذلك باسم (الخالق) حيث قال : « لا يتصّف البارئ تعالى في أزله بكونه خالقاً ، إذ لا خلق في الأزل »[١] . وبهذا وافق الأشاعرة في نفيهم بقية الصفات الأزلية لله تعالى .

ومن العجيب أنّ الجويني حكى خلاف الأشاعرة المتقدّمين في بعض الصفات الخبرية ، إلا أنّه صرّح بمخالفتهم في ذلك فقال : « ذهب بعض أئمتنا إلى أنّ اليدين والعين والوجه صفات ثابتة للربّ تعالى ، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصحّ عندنا : حمل اليدين على القدرة ، وحمل العين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود . . . »[٢] وبهذا وقع الجويني في المأزق الذي ردّه أسلافه من الأشاعرة ، وهوتأويل (اليد) بالقدرة ، حيث أنكر المتقدّمون منهم - حتى البغدادي مع تأويله لهذه الصفة - هذا التأويل على المعتزلة .

وممّا استدلّ به الجويني على مذهبه ، قوله : « ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات ، تمسكاً بالظاهر ، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه ، لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه »[٣] . وهذا الكلامٌ يبيّن تناقض الأشاعرة فيما يثبتون وفيما يؤولون ، ثم بإمكاننا أن نردّ على الجويني نفسه بهذا النص ، إذ كيف ساغ له أن يثبت السمع

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٣٦) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٤٨) .

والبصر والقدرة والكلام والعلم والحياة والإرادة ويؤول بقية الصفات ؟

كما عقد فصلًا كاملًا في بيان عدم جواز وصف الله تعالى بـ (الجسمية)[(١)] . وبيّن أنّ الوقوع في (التشبيه) هوسبب نفي الصفات ، وهومن أعظم أركان الإسلام ، فقال : « اعلموا أرشدكم الله أنّ من أعظم أركان الدين نفي التشبيه . وقد افتتن فيه فئتان وابتلي عليه طائفتان ، فغلت طائفة ونفت جملة صفات الإثبات ، ظناً منهم أنّ المصير إلى إثباتها مفض إلى التشبيه ، وإلى ذلك صار من أثبت الصانع من الفلاسفة وإليه مال بعض الباطنية ، فزعموا أنّ القديم لا يوصف بالوجود ، ولكن يقال : إنّه ليس بمعدوم . . . وغلت طائفة من المثبتين فاقتربوا من التشبيه ، واعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم صنعته وفعله »[(٢)] .

علماً بأنّ الجويني في كتابه العقيدة النظامية - وهومن أواخر مؤلفاته - مال إلى مذهب التفويض واستحسنه ، زاعماً أنّ ذلك هومذهب السلف[(٣)] .

وبهذا ، أستقرّ قدم الأشاعرة على التأويل ، ولم يأت بعد الجويني إمام أشعري إلا وكان على منهجه أوأشدّ تأويلًا .

ثمّ جاء فخر الدين الرازي ، وهومحقّق مذهبهم من المتأخرين ، وألّف (أساس التقديس في علم الكلام) ، الذي سرد فيه أكثر شبهات المتكلّمين في نفي الصفات ، خاصة الصفات الذاتية والاختيارية ، وكل من جاء بعده من المتكلّمين عيال عليه في حججه في تأويل نصوص الصفات .

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٦١-٦٢) .

(٢) الشامل في أصول الدين (ص ٢٨٨) .

(٣) انظر : العقيدة النظامية (ص ٣٢) .

وقد قسّم هذا الكتاب إلى قسمين : **القسم الأول** في الدلائل على أنه تعالى منزّه عن الجسمية والحيّز ، دلّل فيه على استحالة كون الله تعالى جسماً أوجوهراً أومتحيّزاً ، وممّا استدلّ به : قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۭ ﴾ [الشورى: ١١].[١] . وقد استغرق هذا القسم ما يقارب خمسين صفحة من المطبوع[٢] ، ثم في القسم الثاني ، شرع في تأويل ما سمّاه (متشابهات الأخبار) ، يقصد الصفات التي ينكرها الأشاعرة ، فأولّها واحدة تلوالأخرى ، من الصورة والنفس[٣] ، والقرب والمجيء والنزول[٤] ، والوجه والعين واليد واليمين والقبضة والكف والإصبع[٥] ، وغير ذلك من الصفات . وختم كتابه بذكر (القانون الكلّي) - وقد سبق ذكره في الرساله[٦] - لكي يكون سلاحاً يُستخدم لمحاربة جميع نصوص الصفات .

وقد حصر الرازي صفات الله تعالى بسبع أوثماني ، وردّ على من زاد على هذا العدد بقوله : « والإنصاف أنّه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها ، فيجب التوقّف »[٧] .

---

(١) انظر : أساس التقديس (ص ٢٨) .

(٢) انظر : نفس الممصدر (ص ١٥-٦٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ٧٥) .

(٤) نفس المصدر (ص ٨٢) .

(٥) نفس المصدر (ص ٩١-١٠٦) .

(٦) انظر : (ص ٦٤٢) من الرسالة .

(٧) المحصّل (ص ٤٣٨) .

وهذا هو (الإنصاف) عنده - أن تُترك آلاف النصوص من الكتاب والسنة الدالة على صفات الله تعالى الكثيرة الجميلة لأنّها لا تفيد القطع ، ويُتوقّف في إثباتها أونفيها .

ثمّ جاء الإيجي وأثبت جميع أسماء الله تعالى ، وبيّن أنّها توقيفية[١] ، إلا أنّه أوّل بعضها ، فمثلًا قال : « الرحمن ، الرحيم : أي مريد الإنعام على الخلق ، فمرجعها صفة الإرادة »[٢] . كما أثبت الصفات السبع بأدلية عقلية ، وبيّن مذاهب الفرق في هذه الصفات ، وأنّ قول الصواب في ذلك أنّها صفات أزلية قائمة بالله تعالى[٣] . ثمّ بعد ذلك عقد فصلًا خاصاً « في صفات اختُلف فيها » ، وذكر إحدى عشرة صفة اختلف قول الأشاعرة فيها ، فقال عن الاستواء : « وذهب الشيخ - يعني أبا الحسن - في أحد قوليه إلى أنّه صفة زائدة »[٤] ، وقال عن الوجه : « أثبته الشيخ في أحد قوليه ، وأبوإسحاق الإسفراييني ، والسلف ، صفة زائدة »[٥] ، وقال عن اليدين : « فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين ، وعليه السلف وإليه ميل القاضي - يعنى الباقلاني - في بعض كتبه »[٦] ، وقال عن العينين : « وقال الشيخ تارة إنه صفة زائدة »[٧] ، وذكر كذلك صفة القدم

---

(١) انظر : المواقف (ص ٣٣٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٣٤) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩٠-٢٩٣) .

(٤) نفس المصدر (ص ٢٩٧) .

(٥) نفس المصدر (ص ٢٩٧) .

(٦) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

(٧) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

والإصبع ، واليمين[١] ، إلا أنه مال إلى تأويل جميع هذه الصفات وبيّن شبهاته في ذلك[٢] .

وزعم الدسوقي أنّ إثبات الصفات يلزم منه إثبات الجسم لله تعالى ، وهذا كفر ، فقال : « أصول الكفر ستة . . . سادساً : التمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضٍ لها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية . . . والتمسّك في أصول العقائد بمجرّد ظواهر الكتاب والسنة من غير بصيرة في العقل ، وهوأصل ضلالة الحشوية ، فقالوا بالتشبيه والتجسيم والجهة »[٣] .

ولقد أثبت صاحب (جوهرة التوحيد) الصفات السبع عند الأشاعرة ، ثم قال[٤] :

وعندنا أسماؤه العظيمة كذا صفات ذاته قديمة

فقيّد قدم الصفات بالصفات الذاتية فقط ، ومفهوم كلامه أنّ غير هذه الصفات ليست بقديمة ، بل حادثة . ويؤكد هذا المعنى شارحه البيجوري ويقول : « وخرج بإضافة صفات إلى الذات : صفات الأفعال ، فليس شيء منها بقديم عند الأشاعرة »[٥] .

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٩٨) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩٧-٢٩٩) .

(٣) حاشية الدسوقي على أمّ البراهين (ص ٢١٩) .

(٤) انظر : شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ١٤١-١٥٠) .

(٥) نفس المصدر (ص ١٥٣) .

ثمّ بيّن أنّ جميع الصفات التي توهم التشبيه يجب تأويلها أوتفويضها[١] :

وكل نص أوهم التشبيها أوّله أوفوّض ورم تنزيها

وقال شارحه : « والحاصل أنه إذا ورد في القرآن أوالسنة ما يشعر بإثبات الجهة أوالجسمية أوالصورة أوالجوارح ، اتّفق أهل الحق وغيرهم ما عدا المجسّمة والمشبهة على تأويل ذلك ، لوجوب تنزيهه تعالى عمّا دل عليه ما ذُكر بحسب ظاهره »[٢] ، ومثّل لذلك بصفة (الوجه) و(العلوّ) و(اليدّ) و(المجيء) وغير ذلك .

إذاً ، خلاصة القول في مذهب الأشاعرة أنّ متأخريهم أوّلوا جميع الصفات الذاتية الخبرية ، وأوّلوا جميع الصفات الاختيارية اللازمة[٣] ، وأرجعوا جميع الصفات الاختيارية المتعدّية[٤] إلى الإرادة مع القول بحدوثها ، وأثبتوا سبع صفات معنوية أزلية فقط .

ويلاحظ أنّ السبب الذي من أجله نهج الأشاعرة هذا النهج هوتمسّكهم بالأصلين الجهميين :

الأصل الأول : لوازم القول بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وبهذا الدليل نفوا جميع الصفات الاختيارية ، اللازمة منها والمتعدّية

---

(١) نفس المصدر (ص ١٥٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٥٧) .

(٣) المراد بالصفات الاختيارية اللازمة هي تلك الصفات المتعلّقة بمشيئة الله تعالى وذاته ، مثل الاستواء ، والنزول ، والمجيء .

(٤) المراد بالصفات الاختيارية المتعدّية هي تلك الصفات المتعلّقة بمشيئة الله تعالى والتي تتعدّى إلى المخلوقات ، مثل الرضى والمحبة .

الأصل الثاني : نفي كل ما يستلزم (التشبيه) في حقّ ذات الله تعالى ، وبهذا نفوا جميع الصفات الذاتية الخبرية .

أضف إلى ذلك اعتقادهم أنّ أكثر النصوص النقلية ظنيّة الثبوت ، وإن كانت يقينية فهي ظنية الدلالة . قال الآمدي ، مصرّحاً بهذا الأصل ، إنّ قبول المعنى الظاهر لنصوص الصفات يفضي إلى « . . . انخراط في سلك نظام التجسيم ، ودخول في طرف دائرة التشبيه . . . بل الواجب أن يقال : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] » إلى أن قال : « فالمستند فيها ليس إلا المسموع المنقول دون قضيات العقول . . . فإن قيل بأن ما دلت عليه هذه الظواهر وأثبتناه من الصفات ليس على نحوصفاتنا ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا ، بل مخالفة لصفاتنا كما أن ذاته مخالفة لذواتنا ، وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ولا يسوق إلى التجسيم ، فهذا ، وإن كان في نفسه جائزاً ، لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلًا قطعياً ، وهذه الظواهر ، وإن أمكن حملها على مثل هذه المدلولات ، فقد أمكن حملها على غيرها أيضاً ، ومع تعارض الاحتمالات وتعدد المدلولات ، فلا قطع ، وما لا قطع فيه من الصفات لا يصح إثباته للذات »(١) .

أمّا الماتريدية ، فنلاحظ أنّهم لم يمرّوا بمراحل متطوّرة ، فقد أراحهم مؤسسهم من هذا التكلّف والتعب .

حيث أثبت أبوالمنصور الماتريدي جميع أسماء الله تعالى الموجودة في الكتاب والسنة ، كما أثبت بعض الصفات ، إلا أنّه قال : إنّ هذه الأسماء عبارات لتقريب المعاني إلى الأفهام ، ولا يعني ذلك أنّ هذه الأسماء في

---

(١) غاية المرام (ص ١٣٦-١٣٨) .

حقيقتها أسماء الله تعالى ، لأنّ ذلك يوجب التشبيه ، فقال : (الأصل عندنا أنّ لله أسماء ذاتية يسمّى بها ، نحوقوله : الرحمن ، وصفات ذاتية بها يوصف ، نحو: العلم بالأشياء والقدرة عليها . لكن الوصف له منّا ، والاسم إنّما هوما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا لاضرورة ، إذ سبيل ذلك إنّما هوعن المعروف في الشاهد ، وذلك يوجب التشابه في القول . . . ولواحتمل وسعنا التسمية بما لا يسمّى به غيرنا نسمّيه ، لكنه إذا كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته ، فمنه قدّر اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به ، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أوشبه . . . فيدلّك أنّ الأسماء التي نسمّيه بها عبارات عمّا يقرّب إلى الأفهام ، لا أنّها في الحقيقة أسماؤه »(١) .

وهذا النصّ من الأهمية بمكان ، حيث يقول الماتريدي إنّ جميع أسماء الله تعالى ليست في الحقيقة أسماء له ، بل هي لتقريب المعاني ، وهذا هوعين قول الفلاسفة والجهم ، حيث كان لا يسمّي الله تعالى إلا على طريق المجاز ، بناء على أنّ هذه الأسماء موجودة في الخلق . إلا أنّني - حسب بحثي القاصر - لم أر من شرح هذه المقولة وأيّدها من متأخري مذهبهم ، والله أعلم .

ولقد أوّل الماتريدي الأسماء التي لا تتفق مع عقيدته ، فقال مثلًا في اسم الله تعالى (الأعلى) : « هوأعلى من أن يمسّه حاجة أويلحقه آفة »(٢) وقال في اسمه تعالى (الظاهر) : « هوالغالب القاهر

---

(١) كتاب التوحيد (ص ٩٣-٩٤) .

(٢) التأويلات (ل ٦٣٦) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٢٢٦) .

الذي لا يغلبه شيء »[١] ، وهذا بناء على نفيه علوّ الله تعالى على خلقه[٢] .

ونفى أن يكون هناك (تغيّر) في ذات الباريء ، صرّح بذلك في سياق نفيه للاستواء[٣] ، وهذا إشارة منه إلى نفي جميع الصفات الاختيارية ، حيث أكّد ذلك بقوله : « الأصل أنّ الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل ، وإذا ذكر معه الذي هوتحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكون يذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهّم قدم تلك الأشياء »[٤] . وهذا بناء على قوله بدليل الأعراض وامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى ، فإنّه أنكر بذلك أن تقوم بالله تعالى صفات اختيارية .

ولقد أثبت الماتريدية بعده ثمان صفات ، هي : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والتكوين[٥] ، وبهذا فارقوا الأشاعرة ، لأنّ الماتريدية أثبتوا صفة زائدة على الصفات السبع عند الأشاعرة ، وهي صفة (التكوين) . وفسّروا هذه الصفة بأنّها إخراج

---

(١) نفس المصدر (ل ٥٤٧) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٢٢٧) .

(٢) وسأفصّل القول في موقف الماتريدي من صفة (العلو) في المبحث القادم ، انظر (ص ٦٢١) من الرسالة .

(٣) انظر : كتاب التوحيد (ص ٧٥) . وقد ذكرت قوله في صفتي العلووالاستواء في مبحث قادم ، فيراجع (ص ٦٢١) .

(٤) نفس المصدر (ص ٤٧) .

(٥) انظر : شرح العقائد النسفية للتفتزاني (ص ٦٥-٦٨) .

المعدوم من العدم إلى الوجود[١] ، ومن ثمّ ذهب الماتريدية إلى أنّ جميع صفات الأفعال المتعدية - مثل الخلق ، والرزق ، والإحياء ، والغضب ، والرضى - ترجع إلى صفة التكوين .

وهذا القول من أكبر مسائل الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في هذا الباب .

يقول البزدوي ، مبيّناً قول الماتريدية في صفة التكوين : « والدليل المعقول في المسألة : هوأنّ الأمة أجمعت على أنّ لله تعالى فعلًا ، فإنّهم أجمعوا على أنّ الله تعالى هوالذي أوجد العالم ، وهوالذي يوجد الأعيان . . . ومن أوّل القرآن إلى آخره دلائل كثيرة تدلّ على أنّ لله تعالى فعلًا ، ولأنّ القول بكونه فاعلًا واجب ، لأنّه من أسباب المدح والتعظيم ونقيضه من أسباب المذلة والهوان . وإذا قلنا إنّه فاعل ثبت أنّ له فعلًا لما بيّناه في إثبات الصفات ، ولأنّ الحدوث بلا إحداث مستحيل فيجب القول بأنّ الله تعالى محدث العالم وأن به الإحداث »[٢] .

ويبيّن وجهة نظر الماتريدية في هذا أحدهم فيقول : « ولنا من الحجج العقلية أن نقول : أجمع المسلمون على أن خالق العالم هوالله تعالى ، ولا شكّ أنّ الخالق وصف منّا لله تعالى لا بدّ من وجود معنى يكون به خالقاً » ، وهذا المعنى هوالتكوين[٣] .

---

(١) انظر : التمهيد للنسفي (ص ٢٨) .

(٢) أصول الدين (ص ٧٢) .

(٣) انظر : النور اللامع للناصري (ل ٤٩) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٢٩٥) .

إلا أنّ هذا الإثبات لم يفدهم شيئاً ، لأنّهم أنكروا تعلّق هذه الصفة بالإرادة الإلهية كذلك ، بمعنى أنّ الله جلّ وعلا قد أراد في الأزل تكوين الأشياء قبل حدوثها ، فصفة التكوين عندهم صفة أزلية كذلك ، شأنها كشأن غيرها من الصفات الأزلية .

يقول الملا علي القاري : « إنّ التكوين ، إن حدث بالتكوين ، فهو تكوين محتاج إلى تكوين ، فيؤدي إلى التسلسل وهوباطل ، أوينتهي إلى تكوين قديم وهوالذي ندّعيه ، أولا بتكوين أحد ، ففيه تعطيل الصانع »[1] .

ويقول النسفي : « نقول : التكوين صفة لله تعالى ، أزلية ، قائمة بذاته كالحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، وهوتكوين العالم ، ولكل جزء من أجزائه لوقت وجوده ، كما أنّ إرادته صفة أزلية تتعلّق بها المرادات لوقت وجودها على الترتيب والتوالي ، وكذلك قدرته الأزلية مع مقدوراتها »[2] .

ويقول التفتزاني : « فالتكوين باق أزلًا وأبداً ، والمكوّن حادث بحدوث التعلّق ، كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التي لا يلزم من قدمها قدم متعلّقاتها لكون تعلّقها حادثاً »[3] .

يقول أحد الباحثين المعاصرين في إثباتهم صفة (التكوين) واعتبارها مرجعاً للصفات الفعلية : « وهذا القول ، وإن كان فيه طية تعطيل ، لكنّه أحسن من التعطيل الصريح »[4] ، كما بيّن أنّ الخلاف بين الأشاعرة

---

(١) شرح الفقه الأكبر (ص ٢١) .

(٢) التمهيد (ص ٢٨) .

(٣) شرح العقيدة النسفية (ص ٦٩) .

(٤) الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات للأفغاني (٢/ ٤٢٩) .

والماتريدية خلاف لفظي فقال : « فلا شكّ أنّ ما يزعمون من صفة التكوين ليس إلا مجموع صفتي القدرة والإرادة ، ولا شيء غير ذلك ، وأنّه لا خلاف في الحقيقة بين الماتريدية وبين الأشعرية ، فكلٌّ متفقون على نفي الصفات الفعلية ، ونفي قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى ، حذراً عن تعدّد القدماء ، وفراراً عن حلول الحوادث بذاته تعالى - في زعمهم »(١) .

وأمّا عن بقية الصفات الاختيارية ، فأوّلها الماتريدية كالأشاعرة . يقول التفتزاني إنّ مَن أثبت صفة الرحمة ، والكرم ، والرضا ، كصفات وراء الإرادة ، ليس له على ذلك دليل يعود عليه(٢) . وبيّن أنور شاه الكشميري أنّ أسماء الله تعالى عند الماتريدية مندرجة في صفة التكوين(٣) - يعني ما عدا الصفات الثمان التي أثبتوها . ويقول أحدهم : « وعند جلّة الخلف ، لا يزيد على الصفات الثمانية ، والصفات الأخرى راجعة إليها »(٤) .

وأمّا الصفات الذاتية الخبرية ، فقد أوّلها الماتريدي نفسه ، فقال في قوله تعالى ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة: ٦٤] : « نعمه مبسوطة »(٥) . ولأنّ الماتريدي نفسه وضع جذور تعطيل الصفات الذاتية الخبرية ، نلاحظ أنّ

---

(١) نفس المصدر (٢/ ٤٣٤) .

(٢) انظر : شرح المقاصد (٣/ ١٢٨) .

(٣) انظر : فيض الباري شرح صحيح البخاري (٤/ ٥١٧) .

(٤) إشارات المرام للبياضي (ص ١٨٨) -نقلًا عن : الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات للأفغاني (٢/ ٤٣٠) .

(٥) تأويلات أهل السنة (مخطوط) - نقلًا عن : الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات للأفغاني (٣/ ٥١) .

الماتريدية لم يختلفوا فيما بينهم في تأويل الصفات الذاتية الخبرية ، بخلاف الأشاعرة .

وقد ردّ النسفي على أهل السنة ضمن ردّه على (المجسّمة) ، حيث زعم أنّ قولهم بإثبات الصفات يلزم منه التجسيم وإن لم يصرّحوا بذلك ، وبيّن أنّ من شبهاتهم آيات وأحاديث الصفات ، ثم قال : « إنّ هذه الألفاظ الواردة في الكتاب والسنن المروية ، التي يوهم ظاهرها التشبيه ، وكون الباري تعالى جسماً متبعّضاً متجزئاً ، كانت كلهّا محتملة لمعان وراء الظاهر ، والحجج المعقولة . . .غير محتملة ، والعقول من أسباب المعارف وهي حجة الله تعالى . [و] في حمل هذه الآيات على ظواهرها . . . إثبات المناقضة بين الكتاب والدلائل المعقولة ، وهي كلّها حجج الله تعالى ، ومن تناقضت حججه فهوسفيه جاهل بمأخذ الحجج ومقاديرها ، والله تعالى حكيم لا يجوز عليه السفه ، عالم لا جاهل ، ولوحملت هذه الآيات على ما يوافق حجج العقول لكان فيه إثبات الموافقة بين الحجج ، وذلك ممّا تقتضيه الحكمة البالغة ، فحمل تلك الدلائل السمعية على ظواهرها كان محالًا ممتنعاً ، وكذا قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى: ١١] آية محكمة غير محتملة للتأويل ، فحمل تلك الآيات على خلاف هذه . .إثبات المناقضة بين آيات الكتاب ، وفي الحمل على بعض الوجوه المحتملة دفع التناقض والاختلاف »[١] .

وبيّن التفتزاني أنّ هذه الصفات ، ممّا ورد به ظاهر الشرع ، يمتنع حملها على معانيها الحقيقية ، كاليد ، والوجه ، والعين ، بل كلّ هذه

(١) تبصرة الأدلة (١/ ١٢٩) .

الصفات من باب المجاز ، فاليد بمعنى القدرة ، والوجه عبارة عن الوجود والعين بمعنى البصر ، هكذا ، « وفي كلام المحقّقين من علماء البيان أنّ قولنا : الاستواء مجاز عن الاستيلاء ، واليد واليمين عن القدرة ، والعين عن البصر ، ونحوذلك ، إنّما هولنفي وهم التشبه والتجسم بسرعة ، وإلا فهي تمثيلات وتصويرات للمعاني العقلية بإبرازها في الصور الحسّية »(١) .

بيد أنّ بعضهم مال إلى التفويض ، منهم ابن الهمام ، حيث قال : « كل ما ورد مما ظاهره الجسمية في الشاهد ، كالإصبع ، والقدم ، واليد . . . وغيره ، صفة له تعالى لا بمعنى الجارحة ، بل على وجه يليق به ، وهوسبحانه أعلم به ، وقد تؤول اليد والإصبع بالقدرة والقهر . . . .ولا يجزم بإرادته خصوصاً على قول أصحابنا ، أنّها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار »(٢) .

فالماتريدية لم يختلفوا كثيراً عن متأخري الأشاعرة ، بل الفرق الوحيد بينهم هوفي صفة (التكوين) ، وهذا الخلاف لا حقيقة له ، فالكلّ متفقون على نفي تعلّق الصفات الاختيارية بإرادة الله تعالى ، والكلّ متفقون على نفي الصفات الذاتية الخبرية .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ، مبيّناً خطأ الأشاعرة والماتريدية في هذا الباب : « وقول القائل : الصفات تنقسم إلى صفة ذات وصفة فعل - ويفسّر صفة الفعل بما هوبائن عن الرب - كلام متناقض ، كيف يكون صفة للرب وهولا يقوم به بحال ، بل هومخلوق بائن عنه ؟

---

(١) شرح المقاصد (٣/١٢٨-١٢٩) .

(٢) المسايرة (ص ٣٣-٣٥) .

وهذا وإن كانت الأشعرية قالته تبعاً للمعتزلة فهوخطأ في نفسه ، فإنّ إثبات صفات الربّ وهي مع ذلك مباينة له جمْع بين المتناقضين المتضادين ، بل حقيقة قول هؤلاء : أن الفعل لا يوصف به الرب ، فإن الفعل هومخلوق ، والمخلوق لا يوصف به الخالق ، ولوكان الفعل الذي هوالمفعول صفة له لكانت جميع المخلوقات صفات للرب ، وهذا لا يقوله عاقل فضلًا عن مسلم .

فإن قلتم : هذا بناء على أن فعل الله لا يقوم به ، لأنه لوقام به لقامت به الحوادث .

قيل : والجمهور ينازعونكم في هذا الأصل ، ويقولون : كيف يعقل فعل لا يقوم بفاعل ، ونحن نعقل الفرق بين نفس الخلق والتكوين وبين المخلوق المكوّن ؟ . . . ثم القائلون بقيام فعله به ، منهم من يقول : فعله قديم والمفعول متأخر ، كما أن إرادته قديمة والمراد متأخر . . .

ومنهم من يقول : هويقع بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً لكنه لم يزل متصفاً به ، فهوحادث الآحاد قديم النوع ، كما يقول ذلك من يقول من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد . . .

فإن قلتم لنا : قد قلتم بقيام الحوادث بالرب !

قلنا لكم : نعم ، وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل ، ومن لم يقل : إن البارىء يتكلم ، ويريد ، ويحب ، ويبغض ، ويرضى ، ويأتي ، ويجىء ، فقد ناقض كتاب الله تعالى »[(١)] .

وبيّن ابن القيّم غلط هؤلاء حين ظنّوا أنّ الصفات تنقسم إلى قسمين :

---

(١) منهاج السنة (٢/ ٣٧٧-٣٨٠) مع تصرّف يسير .

صفات الذات - وهي الصفات اللازمة لها ، وصفات الأفعال - وهي لا تقوم بالذات ، فأنشد[١] :

لذاك قد غلط المقسم حين ظـ ـن صفاته نوعان مختلفان
إن لم يرد هذا ولكن قد أرا د قيامها بالفعل ذي الإمكان
والفعل المفعول شيء واحد عند المقسم ما هما شيئان
فلذلك وصف الفعل ليس لديه إلا نسبة عدمية ببيان
فجميع أسماء الفعال أمور كلها نسب تلي عدمية الوجدان
هذا هو التعطيل للأفعال كالتعطيل للأوصاف بالميزان

ثم بيّن تناقضهم في ردّهم على المعتزلة فقال[٢] :

ومن العجائب أنّهم ردّوا على من أثبت الأسماء دون معان
قامت بمن هي وصفه هذا محا ل غير معقول لذي الأذهان
وأتوا إلى الأوصاف باسم العقل قا لوا لم تقم بالواحد الديان
فانظر إليهم أبطلوا الأصل الذي ردّوا به أقوالهم بوزان
إن كان هذا ممكناً فكذاك قو ل خصومكم أيضاً فذو إمكان



(١) نوينة ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (٢/ ١١٩) .
(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهراس (٢/ ١٢٢) .

الخلاصة

يظهر ممّا سبق أنّ البدعة تكون في أوّل أمرها صغيرة ، ثم تصير كبيرة وعظيمة كلما بعُد أهلها عن النصوص الشرعية . فالأشاعرة تركوا كثيراً من أقوال مؤسسهم أبي الحسن الأشعري - حتى في طوره الكلّابي - واستبدلوا آراءه بآراء خصمه من المعتزلة .

فقد بدأ معتقد الأشاعرة في نفي بعض صفات الله تعالى الاختيارية ، وإثبات الصفات الخبرية مع تقييد بعضها بألفاظ لم يأت بها الشرع . ثم تطوّر المذهب إلى نفي بعض الصفات الذاتية ، ثم إلى نفي جميع الصفات الذاتية ، ثم إلى نفي جميع الصفات ما عدا السبع .

ويشير إلى هذا التطوّر شيخ الإسلام فيقول : « ولا ريب أنّ أئمة الأشعرية - وهم الذين كانوا أهل العراق ، كأبي الحسن الكبير ، وأبي الحسن الباهلي ، وأبي عبد الله بن مجاهد ، وصاحبه القاضي أبي بكر ، وأبي علي بن شاذان ونحوهم - لم يكونوا في النفي كأشعرية خراسان - مثل أبي بكر بن فورك ونحوه - بل زاد أولئك في النفي أشياء على مذهب أبي الحسن ونقصوا من إثباته أشياء . ولهذا يوجد في كلام أبي الحسن الأشعري وكلام أبي سعيد بن كلاب الذي ذكره أبوبكر بن فورك فيما جمعه من كلامهما وبيان مذهبهما أشياء تخالف ما انتصر له ابن فورك في مواضع »(١) .

أمّا الماتريدية ، فلم يكن لهم حاجة إلى تطوّر في هذا الباب ، حيث كان الماتريدي أكثر تضلعاً في علم الكلام من الأشعري ، فأسّس مذهبه

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (٢/ ٣٤٤-٣٤٥) .

على أصول التأويل ونفي التشبيه .

ويمكننا أن نلخّص هذا المطلب بطريقٍ آخر ، وهوأن نبيّن مدى تأثّر الأشاعرة والماتريدية بالجهم في قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام .

فلقد أخذ الأشاعرة والماتريدية هذا الدليل عن المعتزلة ، كما قال شيخ الإسلام مخاطباً هؤلاء : « وأنتم شركاؤهم في هذه الأصول كلها »[١] ، وأخذه المعتزلة من الجهم بن صفوان ، كما بيّنا سابقاً[٢] .

إلا أنّهم اختلفوا مع الجهم ومع المعتزلة في فهم وتطبيق هذا الدليل . فالجهم اعتبر جميع الأسماء والصفات التي توجد في المخلوق (أعراضاً) ومن ثمّ قال بنفي قيام هذه الأعرض بذات الله تعالى ، لأنّ ذلك يلزم الجسمية في حقّ الله تعالى . **أمّا المعتزلة** ، فقد اعتبروا جميع الصفات أعراضاً ، ومن ثمّ نفوا جميع الصفات ، مع إثبات الأسماء مجردة عن المعاني . وأمّا هؤلاء - أعني الأشاعرة والماتريدية - فقد اتفقوا على جعل الصفات الاختيارية أعراضاً ، ومن ثمّ نفوا جميع هذه الصفات .

يقول شيخ الإسلام عن الجهمية : « فإن هؤلاء لما اعتقدوا أن الرب في الأزل كان يمتنع منه الفعل والكلام بمشيئته وقدرته - وكان حقيقة قولهم أنه لم يكن قادراً في الأزل على الكلام والفعل بمشيئته وقدرته لكون ذلك ممتنعاً لنفسه ، والممتنع لا يدخل تحت المقدور - صاروا حزبين :

حزباً قالوا : إنه صار قادراً على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادراً عليه ، لكونه صار الفعل والكلام ممكناً بعد أن كان ممتنعاً ، وإنه انقلب

---

(١) التسعينية (ص ٢٧٢) .

(٢) انظر (ص ٣١١) من الرسالة .

من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي . وهذا قول المعتزلة والجهمية ومن وافقهم من الشيعة ، وهوقول الكرامية وأئمة الشيعة كالهاشمية وغيرهم .

وحزباً قالوا : صار الفعل ممكناً بعد أن كان ممتنعاً منه . وأما الكلام فلا يدخل تحت المشيئة والقدرة ، بل هوشيء واحد لازم لذاته ، وهوقول ابن كلاب والأشعري ومن وافقهما . . . وأصل هذا الكلام كان من الجهمية أصحاب جهم بن صفوان وأبي الهذيل العلاف ونحوهما قالوا : لأن الدليل قد دل على أن دوام الحوادث ممتنع ، وأنه يجب أن يكون للحوادث مبدأ لامتناع حوادث لا أول لها ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

قالوا : فإذا كان الأمر كذلك ، وجب أن يكون كل ما تقارنه الحوادث محدثاً ، فيمتنع أن يكون البارىء لم يزل فاعلًا متكلماً بمشيئته وقدرته ، بل يمتنع أن يكون لم يزل قادراً على ذلك ، لأن القدرة على الممتنع ممتنعة ، فيمتنع أن يكون قادراً على دوام الفعل والكلام بمشيئته وقدرته .

قالوا : وبهذا يُعلم حدوث الجسم ، لأن الجسم لا يخلوعن الحوادث ، وما لا يخلوعن الحوادث فهوحادث . . . »(١) .

ويقول شيخ الإسلام أيضاً : « والأصل الثاني - عند الأشاعرة - نفيهم أن تقوم به أمور تتعلّق بقدرته ومشيئته ، ويسمّون ذلك : حلول الحوادث ، فلما كانوا نفاة لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته ، لا لازم ولا متعدّ ، لا نزول ولا مجيء ولا

---

(١) منهاج السنة (١٥٦/١) .

استواء ، ولا إتيان ولا خلق ولا إحياء ولا إماتة ولا غير ذلك »[١] .

وقال أيضاً إنّ الأشاعرة « يفسّرون أفعاله المتعدية . . . أنّ ذلك وُجد بقدرته القديمة ، وإرادته القديمة ، من غير أن يكون منه فعل قام بذاته . . . فالقدرة القديمة والإرادة القديمة هي المقتضية لحدوث كلّ ما حدث في وقت حدوثه ، من غير تجدد أمر وجوديّ ، بل حاله قبل أن يخلق وبعد ما خلق سواء ، لم يتجدّد عندهم إلا إضافة ونسبة ، وهي أمر عدميّ لا وجودي »[٢] .

إذاً ، أوّل الأشاعرة والماتريدية جميع الصفات الاختيارية ، لأنّ (العرض) في اصطلاح هؤلاء ما لا يبقى زمنين ، والصفات الاختيارية صفات تتغير وتتجدّد من زمن إلى زمن - في زعمهم - ممّا تستلزم حدوثها ، ومن ثَمّ جسمية (الذات) القائمة بها ، ومن ثمّ حدوث هذه الذات .

إلا أنّهم - مع اتفاقهم على الأخذ بدليل الأعراض وحدوث الأجسام - اختلفوا في الأخذ بجميع لوازمه في الأسماء والصفات ، إلى فريقين رئيسين :

الفريق الأول : نفاة الصفات الاختيارية فقط . وهؤلاء هم متقدمو الأشاعرة[٣] ، كأبي الحسن الأشعري ، وابن فورك ، والباقلاني ، وغيرهم . فهؤلاء أخذوا بهذا الدليل ولكنهم لم يروا تعارضاً بينه وبين

---

(١) شرح حديث النزول (ص ١٥٩-١٦٠) .

(٢) شرح حديث النزول (ص ٤٢)

(٣) ويزاد : الكلابية كذلك ، فإنّه لم يرد عنهم نفي الصفات الذاتية الخبرية .

جميع نصوص الصفات . فأثبتوا العلوّ وأكثر الصفات الخبرية الذاتية ، ونفوا الصفات الاختيارية .

الفريق الثاني : من يثبت سبع صفات ، وهم متأخروالأشاعرة أمثال الجويني ، والغزالي ، والآمدي ، والرازي ، أوثمان ، وهم جميع الماتريدية . ويسمّون هذه الصفات (صفات المعاني) ، ويعنون بذلك أنها دلتّ على معنى وجوديّ قائم بالذات . فهؤلاء اعتبروا جميع الصفات غير هذه السبع أوالثمان أعراضاً لا يجوز قيامها إلا بجوهر أوجسم ، لذلك أوّلوها .

كما أنّهم اعتبروا أنّ إثبات الصفات الذاتية الخبرية يوهم التشبيه والتجسيم .

واستندوا إلى مبدأ آخر ، هوأنّ مصدر التلقي عندهم هوالعقل وحده ، فالصفات التي دلّ عليها العقل أخذوا بها ، والصفات التي لم يدلّ عليها العقل - وإن جاء بها القرآن أوالسنة المتواترة - نفوها ، أو أوّلوها ، أوسكتوا عنها .

إذاً ، في نهاية المطاف وبعد آخر مرحلة التطوّر ، اقترب أئمة الأشاعرة والماتريدية من الاعتزال ، واتفقوا مع المعتزلة في جلّ مسائل الاعتقاد[١] ، والصراع الذي كان قائماً بين الأشاعرة والماتريدية ، وبين المعتزلة في كتبهم بدأ يضعف شيئاً فشيئاً ، وحلّ محلّه الصراع بين المتكلّمين وأهل السنة

---

(١) وهذا في جميع أبواب الاعتقاد ما عدا مسألتي (القدر) و(الإيمان) . وحتى في مسألة (الرؤية) قارب متأخروهم المعتزلة حيث نفوا الرؤية البصرية وأثبتوا إدراكاً آخر يجوز أن يقوم بأي عضوٍ من الإنسان . وقد بيّنت هذا في محلّه من الرسالة ، انظر (ص ٥٧٧) .

الذين يسمونهم (المجسّمة) أو(الحشوية) .

قال باحثٌ معاصرٌ من الأشاعرة عن أحد متأخري الأشاعرة وكلامه في تنزيه الله تعالى : « ومن يقرأ كلامه - يقصد الآمدي - في [كتابه] غاية المرام . . . لا يكاد يفرّق بينه وبين كلام المعتزلة في هذا الشأن ، اللهم إلا في شيء واحد ، وهونفي هؤلاء للرؤية وإثباته هولها كغيره من الأشاعرة »(١) .

وبهذا ضاقت مسافة الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية من جهة ، وبين المعتزلة من جهة أخرى ، في أكثر أبواب الاعتقاد .

قال أبونصر السجزي عن الأشعري : « وكذلك كثير من مذهبه ، يقول في الظاهر بقول أهل السنة مجملًا ، ثم عند التفسير يرجع إلى قول المعتزلة . فالجاهل يقبله بما يظهره ، والعالم يجهره لما منه يخبره والضرر بهم أكثر منه بالمعتزلة ، لإظهار أولئك ومجاوبتهم أهل السنة وإخفاء هؤلاء ومخالطتهم أهل الحق ، نسأل الله السلامة من كل برحمته »(٢) .

ولتوضيح تأثّر الأشاعرة والماتريدية بالجهم في باب الأسماء والصفات ، نقول :

* إنّ الجهم بن صفوان - مع شيخه الجعد - أوّل من فتح باب التعطيل في أسماء الله تعالى وصفاته ، فدخل جميع الأشاعرة والماتريدية هذا الباب معه ، وإن لم يصلوا إلى ما وصل إليه .

---

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٣٣٠) .

(٢) رسالة إلى أهل زبيد (ص ١٨١) .

* إنّ الأشاعرة والماتريدية أخذوا الأصل الفلسفي الجهمي من القول بامتناع حوادث لا أوّل لها ، فأنكروا قيام الصفات الاختيارية بالله تعالى في الأزل ، وادّعوا أنّه تعالى اتّصف بها بعد أن لم يكن متصّفاً بها .

* إنّ الأشاعرة والماتريدية أخذوا من الجهم قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام ، وهذا حدا بهم إلى إنكار قيام الصفات الاختيارية اللازمة بذات الله تعالى ، كالمجيء والإتيان والضحك والرضى ، زاعمين أنّ هذا يؤدي إلى (حلول الحوادث) في الذات ، ومن ثمّ إلى حدوث الذات .

كما أرجعوا الصفات الاختيارية المتعدّية - كالرضى والغضب - إلى (الإرادة) أو(الخلق) أوغير ذلك ، زاعمين أنّ إثباتها يلزم منه (حلول الحوادث) بالذات .

* إنّ الأشاعرة والماتريدية أخذوا بأصل جهم في نفيه الصفات ، وهوالخوف من التشبيه ، وبالغوا في ذلك ، اعتماداً منهم على قوله تعالى ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى : ١١] كما فعل جهمٌ قبلهم ، ثم استندوا إلى هذه الشبهة لنفيهم الصفات الذاتية الخبرية ، مثل اليد والوجه .

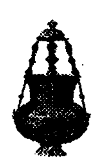
* وبهذا ، وافق الأشاعرة والماتريدية جهماً في جميع شبهاته في نفي الصفات : شبهة التشبيه ، وشبهة التجسيم ، وشبهة نفي حلول الحوادث بذات الله تعالى ، إلا أنّهم اختلفوا معه في تطبيق هذه الشبهات وتصوّرها ، ممّا جعلهم يخالفونه في نهاية المطاف .

ولقد أشار ابن حزم إلى تشابه أصول الأشاعرة بالمعتزلة وأصول جهمٍ فقال : « وأمّا المعتزلة ، فعمدتهم التي يتمسكون بها : الكلام في التوحيد وما يوصف به الباري تعالى . . . وقد يشارك المعتزلة في الكلام فيما

يوصف به الباري تعالى جهم بن صفوان . . . والأشعرية »[١] .

وذكر شيخ الإسلام أنّ جهم بن صفوان اشتهر عنه بدعة نفي الأسماء والصفات حيث غلا في ذلك ، فوافقه المعتزلة على نفي الصفات دون الأسماء ، ووافقه الكلابية والأشعرية على نفي الصفات الاختيارية . ولهذا قيل : إنّ المعتزلة مخانيث الجهمية ، والأشعرية مخانيث المعتزلة[٢] .

فلا غروأنّ ابن حزم ، بعد ذكره لبعض مقالات الأشاعرة ، بيّن أنّ جهماً مصدر قولهم ، حيث قال عن مقالات الأشاعرة : « وهوشرٌّ من قول جهمٍ شيخُهم في الحقيقة »[٣] .



(١) الفصل (٢/٢٦٩) . ويلاحظ أنّ ابن حزم لم يراع التسلسل الزمني ، فجهم أسبق من المعتزلة ، وكان المفروض أن يذكر هوقبل المعتزلة ، ويبيّن أنّ المعتزلة شاركوه في أصوله ، ثم الأشاعرة بعدهم .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/٣٤٨) .

(٣) الفصل (٥/٧٩) .

المطلب الثاني

مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في صفتي العلوّ والاستواء

إنّ الناظر في أحوال الأشاعرة يجد أنّ المتأخرين منهم قد فارقوا كثيراً ما كان عليه أسلافهم ، ممّا جعلهم أكثر ابتعاداً عن موقف السلف في كثير من المسائل ، وقد بيّنا جملة من ذلك في المطلب السابق .

وفي هذا المطلب ، أذكر مسألة أخرى من المسائل التي خالف متأخروهم فيها متقدّميهم : وهي مسألة العلوّ والاستواء . ولتعلّق هاتين الصفتين بعضهما ببعض ، سأورد موقف أهمّ علماء الأشاعرة فيهما في آنٍ واحدٍ .

تطوّر مذهب الأشاعرة في صفتي العلوّ والاستواء

إنّ أبا الحسن الأشعري نفسه كان من المثبتين للاستواء والعلو، فإنّه تابع ابن كلّاب في هذا . بل كان ابن كلّاب أكثر إثباتاً لصفة العلوّ من الأشعري نفسه ، وذلك أنّه كان يقول إنّها من الصفات العقلية ، بخلاف الأشعري الذي ادّعى أنّ العلوّ من الصفات السمعية ، فكان ابن كلّاب يثبت العلوّ بالعقل والسمع معاً[1] .

كما أثبت ابن كلاب – ظاهراً – صفة الاستواء ، حيث قال ، كما حكى عنه الأشعري : « إنّ البارئ لم يزل ، ولا مكان ، ولا زمان قبل الخلق ، وأنّه على ما لم يزل عليه ، وأنّه مستوٍ على عرشه كما قال ، وأنّه فوق كلّ

---

(١) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (٢/٣٢٦) .

شيء »[١] . وقد يتوهم من ظاهر النصّ أنّ ابن كلاب أثبت صفة الاستواء كما يثبتها أهل السنة ، ولكن هذا من تلبيسات المتكلمين ، حيث قصد بهذا الإثبات أمراً آخر ، وهوأنّه جلّ وعلا فعل فعلًا في العرش سمّاه استواءً ، من غير أن يستوي بذاته ، وذلك بناء على قولهم بامتناع الحوادث في الذات ، وإنكارهم جميع الصفات الاختيارية ، وقولهم بأنّ الفعل هو المفعول . ويدل على ذلك قوله : « إنّ البارئ لم يزل ولا مكان . . . » ، فهؤلاء لم يثبتوا حقيقة الاستواء ، وأنّ الله ارتفع أونزل بذاته ، فهذا عندهم محال . ولقد نبّه شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أنّ ابن كلّاب وبعض الأشاعرة قد أثبتوا الاستواء ، ولكنّهم خالفوا أهل السنة في تفسيره ، فأهل السنة يقولون إنّ الاستواء فعل يقوم بذات الله تعالى ، وأمّا هؤلاء ، فقالوا إنّ الاستواء فعل منفصل عنه يفعله بالعرش[٢] .

والأشعري نفسه أثبت العلوّ والاستواء . فقال في كتابه (الإبانة) « . . . ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا دعوا نحوالسماء ، لأنّ الله عزّ وجلّ مستوعلى العرش الذي هوفوق السماوات ، فلولا أنّ الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحوالعرش »[٣] ، ثمّ ردّ على الجهمية القائلين بأنّ الله تعالى في كلّ مكان ، ثم نفى أن يكون معنى (الاستواء) هو(الاستيلاء)[٤] . وقال في رسالته إلى أهل الثغر : « وأنّه تعالى فوق

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢٩٨-٢٩٩) .

(٢) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (٢/٦٣٨) .

(٣) كتاب الإبانة للأشعري (ص ٩٧) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٩٨-٩٩) .

السموات على عرشه دون أرضه . . . ولا يسمّى استواؤه على العرش استيلاء كما قال أهل القدر ، لأنّه عزّ وجلّ لم يزل مستولياً على كل شيء »[١] .

أمّا البيهقي ، فقد أثبت العلوّ وأنكر قول الجهمية في أنّ الله تعالى في كلّ مكان ، ولكنّه فوّض معنى الاستواء فقال : « فقبوله من جهة التوقيف واجب ، والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز . . . وفي الجملة يجب أن يعلم أن استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ، ولا استقرار في مكان ،ولا مماسة لشيء من خلقه ، لكنه مستوعلى عرشه كما أخبر ، بلا كيف ، بلا أين ، بائن من جميع خلقه . . . وإنّما هذه أوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف »[٢] . ومن المعلوم أنّ المتكلّمين لمّا ينفون (الكيفية) فإنّما يقصدون تفويض المعنى من أساسه ، بخلاف أهل السنة ، فإنّهم ينفون علم الكيفية ويثبتون المعنى .

ولقد أثبت صفتي العلوّ والاستواء أغلب الأشاعرة المتقدّمين ، إلى أن جاء الباقلاني فكان أوّل من نفى (المكانية) و(الجهة) عن الله تعالى[٣] ، مع أنّه كان يثبت العلوّ والاستواء وينكر على من يؤوّل الاستواء بالاستيلاء والملك . يقول في كتابه التمهيد : « فإن قالوا : فهل تقولون إنّه في كل مكان ؟ قيل : معاذ الله ! بل هومستوعلى العرش كما خبّر في كتابه . . . » ثم ردّ على قول الجهمية بالحلول ، ثم قال : « ولا يجوز أن يكون بمعنى

(١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٧١) .

(٢) الاعتقاد (ص ١١٩-١٢١) .

(٣) وقد بيّنت سابقاً موقف أهل السنة في مثل هذه الألفاظ المجملة ، انظر (ص ٦٢١) من الرسالة .

استوائه على العرش هواستيلاؤه عليه . . . لأنّ الاستيلاء هوالقدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادراً قاهراً عزيزاً مقتدراً ، وقوله ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [الفرقان: ٥٩] يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فبطل ما قالوه »[١] . وهذا موافق لعقيدة قدماء الأشاعرة ، إلا أنّه قال في كتابٍ آخر : « ويجب أن يعلم أن كل ما يدلّ على الحدوث أو على سمة النقص فالربّ تعالى يتقدّس عنه ، فمن ذلك : أنّه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات ، وكذلك لا يوصف بالتحوّل والانتقال ولا القيام ولا القعود . . . فإن قيل : أليس قد قال : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] قلنا : بلى ، قد قال ذلك ، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة ، لكن ننفي عنه أمارة الحدوث ، ونقول : استواؤه لا يشبه استواء الخلق ، ولا نقول : إنّ العرش له قرار ولا مكان ، لأنّ الله تعالى كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغيّر عما كان »[٢] .

---

(١) التمهيد- طبعة مكارثي (ص ٢٦١-٢٦٢) - نقلًا عن : موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (٢/ ٥٣٩) .

وقد ذكر د ./ المحمود أنّ هذا النصّ من الباقلاني قد حذفه محقّق الطبعة الثانية (وهوعماد الدين حيدر) لأنّه لا يوافق عقيدته في العلوّ ، وهذه الطبعة هي الطبعة الموجودة لديّ ، والنصّ غير موجودٍ فيه ، فليتنبه القارئ لهذا الحذف الفاحش وهذه الخيانة العلمية من قبل المحقّق ، والله المستعان . وممّا يؤكد وجود هذا النص ، أنّ ابن القيّم نقله بكامله في كتابه اجتماع الجيوش الإسلامية (٢/ ٣٠١) .

(٢) الإنصاف للباقلاني (ص ٤٢) .

فيلاحظ على الباقلاني بداية انحراف عن قول الأشعري في هاتين الصفتين . فإنّه - مع إثبات العلووالاستواء لفظاً - نفى عن الله تعالى الحدوث ، فأراد أن يفرّ من قضية (حلول الحوادث بالذات) على أصلهم المعروف في هذا ، لأنّ إثبات استواء الله تعالى بعد خلقه السماوات والأرض يستلزم ذلك عندهم .

وأول من عرف عنه من الأشاعرة تأويل الاستواء ونفي الجهة صراحة هوأبوبكر ابن فورك ، حيث قال : « وقد ذكرنا فيما قبل وصف الله سبحانه وتعالى بأنّه فوق خلقه ، وأنّ ذلك راجع إلى فوقية المنزلة والمرتبة ، وفوقية القدرة والعظمة ، وأما فوقية بالمسافة والمكان ، فمحال في وصفه »[١] . وقال في قوله تعالى ﴿ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٧] « ومعنى ذلك أنّه فوق السماء لا على معنى فوقية المتمكن في المكان ، لأنّ ذلك صفة الجسم المحدود المحدث ، ولكن بمعنى ما وصف به أنّه فوق من طريق الرتبة والمنزلة والعظمة والقدرة »[٢] ، ثم شرع في تأويل كثير من آيات العلوّ ، وأورد حديث الجارية وذكر أنّ إشارتها إلى السماء إنّما هي دلالة على ما في قلبها من الإخلاص والمعرفة بالله تعالى[٣] . وقال في موضع آخر إن معنى استواء الله تعالى على العرش هوعلوّه بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة[٤] .

---

(١) مشكل الحديث وبيانه (ص ٤٧٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤١٦)

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٤٢٢) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٤١٣) .

إلا أنّه لم يؤول العرش أوالكرسي ، مع أنّه أورد تفسير ابن عبّاس رضي الله عنه من أنّ الكرسي بمعنى العلم ، ولم يعلّق عليه[١] .

ثم جاء الإسفرائيني ونفى المكانية ، وأوّل الاستواء بالاستيلاء ، والعرش بالملك[٢] .

ثم جاء عبد القاهر البغدادي ، وعقد فصلًا بعنوان : (في نفي الحد والنهاية عن الصانع) ، ذكر فيه أقوال المخالفين ، إلا أنّه لم يذكر قول السلف ضمن هذه أقوال ، وصرّح بنفي الحد والنهاية[٣] ، ثم عقد فصلًا بعده بعنوان : (في إحالة كون الإله في مكان دون مكان) ، ذكر فيه قول بعض المجسّمة ، وقول الحلولية ، والمعتزلة ، ولم يتعرّض لذكر قول أهل السنة أصلًا ، ثم انتهى إلى القول « . . .بأن الله تعالى لا يقله مكان ولا يجري عليه »[٤] ، ولكن كأنّه أشار إلى قول السلف في نهاية الفصل حيث قال : « واستدلّ من أثبت له مكاناً بقوله ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، ومعناه عندنا : على الملك استوى ، أي استوى الملك لا الإله ، والعرش ها هنا بمعنى الملك ، من قولهم : ثلّ عرش فلان ، إذا ذهب ملكه . . . وقد استقصينا هذه المسألة في كتاب مفرد »[٥] . ثم عقد فصلًا آخر في بيان أقوال الفرق في معنى

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٤٠٩) .

(٢) انظر : التبصير في الدين (ص ١٠٠) .

(٣) أصول الدين (ص ٧٣) .

(٤) نفس المصدر (ص ٧٨) .

(٥) نفس المصدر (ص ٧٨) .

(الاستواء) ، فقال : « اختلفوا في تأويل قوله تعالى ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، فزعمت المعتزلة أنّه بمعنى استولى ، كقول الشاعر

قد استوى بشر على العراق . . . . .

وهذا تأويل باطل ، لأنّه يوجب أنّه لم يكن مستولياً عليه قبل استوائه . . . » ، وذكر أقوال الفرق الأخرى ، إلى أن قال : « واختلف أصحابنا في هذا ، فمنهم من قال إنّ آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعي . . . [١] ومنهم من قال إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواء ، كما أحدث في بنيان قوم فعلًا سماه إتياناً ، ولم يكن ذلك نزولًا ولا حركة ، وهذا قول أبي الحسن الأشعري[٢] . ومنهم من قال إن استواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة ، وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات . والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك ، كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره . وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب : ثل عرش فلان ، إذا ذهبَ ملكه . . . » ثم استدلّ لهذا التأويل ببعض أبيات من الشعر[٣] .

---

(١) قلت : ليس هذا هوقول أئمة السلف ، حاشا وكلا ، بل قول السلف إثبات هذه الصفات وتفويض الكيفية ، كما بيّنت في فصلٍ سابقٍ (انظر : ص ٤٢٣ وما بعدها) من الرسالة .

(٢) كذا قال . وقد ذكرت قبل صفحتين بعض النقولات عن أبي الحسن نفسه ، ولم أجد أنّه ذهب إلى هذا ، فالله أعلم .

(٣) أصول الدين (ص ١١٢-١١٣) .

فنلاحظ أنّه أنكر تفسير المعتزلة للاستواء ، ولكنّه أوّل العرش بمعنى الملك ، وبهذا قد وافق المعتزلة في معنى الآية وإن لم يوافقهم في كيفية تأويلها .

فلما جاء الجويني ، تجرأ على أهل السنة واتهمهم باتهامات باطلة ، فوصفهم بأنّهم يشبّهون الربّ بالمحسوسات ، وأنّهم ممثلة ، بل صرّح بكلام في غاية القبح والشناعة إذ قال ، مخاطباً أهل السنة الذين يثبتون صفة العلوّ : « فأي فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية ؟ »(١) وفي كتابه (الإرشاد) بيّن أنّ « مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات ، وذهبت الكرامية وبعض الحشوية إلى أنّ الباري تعالى عن قولهم متحيّز مختص بجهة فوق ، تعالى الله عن قولهم . . . »(٢) إلى أن قال : « فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] فالوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها ، منها قوله تعالى ﴿ هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ﴾ [المجادلة: ٧] . . . فنسائلهم عن معنى ذلك ، فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم ، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع في اللغة ، إذ العرب تقول : استوى فلان على الممالك ، إذا احتوى مقاليد الملك واستعلى على الرقاب . وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنّه أعظم المخلوقات في ظنّ البرية ، فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه »(٣) .

---

(١) العقيدة النظامية (ص ٢٢) .

(٢) الإرشاد (ص ٥٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٥٩) .

وبهذا كان الجويني من أوّل الأشاعرة الذين وافقوا جهماً في تفسيره الاستواء بالاستيلاء ، ذلك التأويل الذي أنكره علماء الأشاعرة قبله ورفضوه وردّوا على المعتزلة من أجله .

ونجد نفس هذه المقالة عند الغزالي ، حيث أنكر الجهة ، وأوّل الاستواء بالاستيلاء ، وذكر قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق(١)

واستشهاده بهذا البيت مخالفة صريحة للأشاعرة المتقدّمين ، حيث أنكروا على المعتزلة هذا التأويل والاستدلال بهذا البيت . ونرى علماء الأشاعرة بعده عكفوا على هذا التأويل ، ومن الاستشهاد بهذا البيت ، خلافاً للمتقدّمين منهم .

والآمدي تابع هؤلاء المتأخرين ، وجزم بأنّ الله تعالى لا يوصف بالجهة والمكان ، وأوّل الاستواء بالاستيلاء ، ورفض أن يخوض في عرْض الأدلة النقلية التفصيلية في ذلك ، بحجة « أنها ظواهر ظنية ، ولا يسوغ استعمالها في المسائل القطعية ، فلهذا آثرنا الإعراض عنها ولم نشتغل الزمن بإيرادها »(٢) .

ويقول الإيجي إنّ الله تعالى ليس في جهة ولا مكان ، واستدلّ لذلك بعدة أدلة عقلية – على حدّ زعمه – ثمّ ردّ النصوص التي ظاهرها توهم التجسيم – عنده – كقوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه : ٥] ، و : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ [فاطر : ١٠] و : ﴿ تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ ﴾ [المعارج : ٤] ،

---

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٢٩-٤٠) .

(٢) غاية المرام (ص ٧٩) .

وحديث الجارية ، فقال : « والجواب : أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات ، ومهما تعارض الدليلان وجب العمل بهما ما أمكن ، فتؤول الظاهر إما إجمالًا ويفوّض تفصيلها إلى الله . . . وإما تفصيلًا ، كما هورأي طائفة ، فنقول : الاستواء الاستيلاء ، نحو : قد استوى عمروعلى العراق . . .و ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾ : أي يرتضيه ، فإن الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ، و ﴿ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الملك: ١٧] أي حكمه ، أو سلطانه ، أوملك موكل بالعذاب ، وعليه فقس »(١) . وبهذا قرّر مذهب الأشاعرة في سلوك أحد المسلكين في باب الصفات : إمّا التفويض - وهوعندهم مذهب السلف ، وإمّا التأويل - وهوالمذهب المختار عند محقّقيهم .

ويقول صاحب (جوهرة التوحيد) :

ويستحيل ضد ذي الصفات في حقّه ككونه في الجهات

ثم قال شارحه البيجوري إنّه يستحيل على الله تعالى أن يكون في جهة ، فليس فوق العرش ولا تحته ، ولا عن يمينه ولا عن شماله ، فلوثبت له جهة لكان مماثلًا للحوادث والأجرام ، وهذا محال(٢) . وقال البيجوري أيضاً إنّ كل ما ورد في القرآن أوالسنة مما يشعر بإثبات الجهة أوالجسمية أنه يجب تأويل ذلك أوتفويضه ، كقوله تعالى : ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ [النحل: ٥٠] « فالسلف يقولون : فوقية لا نعلمها ، والخلف يقولون : المراد بالفوقية التعالي في العظمة ، فالمعنى يخافون ، أي : الملائكة

---

(١) المواقف (ص ٢٧١-٢٧٣) .

(٢) انظر : شرح جوهرة التوحيد (ص ١٦٣-١٦٥) .

ربّهم من أجل تعاليه في العظمة ، أي : ارتفاعه فيها . ومنه قوله تعالى : ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴾ [طه: ٥] ، فالسلف يقولون : استواء لا نعلمه والخلف يقولون : المراد به الاستيلاء والملك ، كما قال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ولا دم مهراق »[١] .

ثم نقل عن الإمام الغزالي أنّه لا يليق بعبودية العبد أن يصف الله تعالى بـ (أين)[٢] .

وبعد هذه الجولة مع أئمة الأشاعرة طيلة عشرة قرون ، يتبيّن جليّاً انحرافهم شيئاً فشيئاً عمّا كان عليه مؤسسهم أبوالحسن الأشعري ، والذي كان قريباً جداً من موقف السلف ، حتى وقع المتأخرون منهم في الاعتزال المحض .

موقف الماتريدية من صفتي العلووالاستواء

وأمّا الماتريدية ، فلم تكن لهم حاجة إلى مثل تطوّر الأشاعرة ، فلقد أراحهم من ذلك مؤسس المذهب نفسه ، حيث أنكر العلوّ ، وأوّل الاستواء ، وحرّم السؤال بـ(أين) في حقّ الله تعالى .

يقول الماتريدي : « وقول القائل : (أين الله ؟) سؤال عن مكان ، وقد بيّنا أنّه يتعالى عن ذلك ، ولا يوصف الله سبحانه بالاتصال بالأشياء ولا الانفصال ، ولا بالحلول فيها ولا بالخروج منها من جهة المسافة على ما هو، لأنّ الله تعالى كان ولا غيره ، فمحال انتقاله ممّا كان عليه »[٣] .

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ١٥٧) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ١٥٧) .

(٣) كتاب التوحيد (ص ١٠٧) .

وحاول في فصلٍ آخر أن يؤول صفة الاستواء بأي وسيلة أمكنه ، فبدأ ببيان أنّه لا يمكن حمل آيات الاستواء على أنّ الله تعالى فوق العرش ، واستدلّ لذلك بشبهات المتكلّمين ، من استلزام الحاجة ، والجهة ، والتشبيه ، ثم بيّن أن إضافة الاستواء إليه بمعنى تعظيم الله تعالى بذكر ربوبيته وسلطانه ، وخصّ ذكر العرش لأنّه أعظم الخلق وأجلّه . ويحتمل وجهاً آخر ، وهوأنّ الآية في نفي وصف المكان ، إذ العرش أعلى الأمكنة عند الخلق ، ولا تقدّر العقول فوقه شيئاً ، فأشار إليه ليعلم علوّه عن الأمكنة وتعاليه عن الحاجة . ويحتمل وجهاً آخر ، فقد ذكر بعضهم أنّ العرش بمعنى الملك ، إذ هواسم ما ارتفع من الأشياء وعلا . كما يمكن كذلك فهم (الاستواء) على عدة معانٍ ، منها : الاستيلاء ، كما يقال : استوى فلان على مدينة كذا ، بمعنى استولى عليها[1] . وبعد ذكره كل هذه الاحتمالات ، لم يرجّح شيئاً منها بعينه ، واختار التفويض ، فقال إنّه لما ثبت أنّه ليس كمثله شيء ، وجب حمل آية الاستواء على ما ثبت بالعقل مع إثبات ما ثبت به التزيل ، « . . . ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا ، واحتماله أيضاً ما لم يبلغنا مما يعلم أنّه غير محتمل شبه الخلق ، ونؤمن بما أراد الله . . . من غير تحقيق على شيء دون شيء »[2] .

ويقول النسفي في متنه المشهور في وصف الله تعالى إنّه « ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر ولا متصوّر ولا معدوم ولا متبعّض ولا متجزئ ولا

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٧٠-٧٢) .

(٢) نفس المصدر (ص ٧٤) .

متناهٍ ولا يوصف بالماهية ولا بالكيفية ولا يتمّكن في مكان ولا يجري عليه زمان »[١] ، ثمّ علّق على هذا شارحه التفتزاني فقال : « وإذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة ولا علوّ ولا سفل ولا غيرهما »[٢] .

ويعقد النسفي فصلًا كاملًا في كتابه (التمهيد) في إبطال القول بالمكان ، بيّن فيه أنّه يستحيل على الله تعالى الوصف بـ (المكان) و(التمكّن) على العرش[٣] ويقول في ذلك : « ثمّ إنّ الله تعالى لوكان متمكّناً على العرش لكان الأمر لا يخلوإما أن كان أكبر من ساحة العرش ، وإما أن كان مثل ساحة العرش . . .وإما أن كان أصغر منها » ، وبيّن أنّ جميع هذه الاحتمالات باطلة ، ثم تطرّق إلى تعلّق الخصوم بالدلائل السمعية مما يوهم ظاهرها التجسيم وإثبات الجهة ، فبيّن أنّه يمتنع حملها على ظواهرها ، لأنّ ذلك يلزم منه المحال ولا يليق بربوبية الله ، « وما تعلّق به الخصوم من الآيات المتشابهات محتملة لوجوه كثيرة غير ممكنة الحمل على ظواهرها على ما قرّرنا ، فإما أن نؤمن بتنزيلها ولا نشتغل بتأويلها على ما هواختيار كثير من كبراء الأئمة وعلماء أهل الملة ، وإما أن تصرف إلى وجه من التأويل يوافق التوحيد ولا يناقض الآيات المحكمة ، وكتب العلماء بالتفسير والكلام مملوءة من تأويلها »[٤] .

---

(١) شرح العقائد النسفية (ص ٤٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤٨) .

(٣) هذه الألفاظ المجملة - كما بيّنت سابقاً - وسيلة أهل البدعة في نفيهم صفات الله تعالى ، وقول أهل السنة فيها هوأن يوقف اللفظ ويفسّر المعنى ، فلا يطلقون هذه الألفاظ لا نفياً ولا إثباتاً . انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ١٧٣) .

(٤) التمهيد في أصول الدين (ص . ١٨-١٩) .

ويذكرّنا هذا التشبيه - من أنّ الاستواء يلزم منه أنّ الله أكبر من العرش أوأصغر منه أومساوٍ له - بقول امرأة جهمٍ حين قيل لها إن الله تعالى على العرش ، حيث قالت : « محدودٌ على محدودٍ »(١) ، وهذا هوقول هؤلاء المتكلّمين سواء بسواء .

وبيّن التفتزاني في شرحه للمقاصد أنّ من الصفات الممتنعة في حقّ الله تعالى : صفة الاستواء ، فالصحيح أنّه مجاز عن الاستيلاء ، أوتمثيل وتصوير لعظمة الربّ ، وهذا هوقول المحقّقين(٢) .

ويقول الملا علي القاري : « والمجسّمة وهم الحشوية يصرّحون بالاستقرار على العرش بظاهر الآية ولا حجة فيها ، لأنّ الاستواء له معانٍ كالاستيلاء ، ومنه قول الشاعر :

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ولا دم مهراق

وكالتمام والكمال . . . وكالاستقرار . . . فلا استدلال مع تعدّد الاحتمال »(٣) .

وذكر الكوثري تنزيه الله تعالى عن الجهات ، ونفى أن يكون في السماء ونفى الفوقية الحسّية ، وذكر أنّ كلّ هذا من مذهب (أهل الحق) - يقصد الأشاعرة والماتريدية - بخلاف الحشوية(٤) .

---

(١) مختصر العلوّ للذهبي ، اختصار الألباني (ص ١٧٠ ، أثر ١٨٩) .

(٢) انظر : شرح المقاصد (١٢٨/٣) .

(٣) ضوء المعالي للقاري (ص ٣٣) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٣١٧) .

(٤) انظر : تعليقاته على التنبيه والردّ للملطي (ص ٩٧-٩٩) .

كما حاول التقليل من هذه البدعة الشنيعة لدى الجهم ، حيث قال في تعليقٍ له على قول الجهمية بالحلول : « وأما من يقول إنه تعالى في كل مكان . . . فظاهره قولٌ بالتجسيم على حد قول من يقول إنه في مكان دون مكان [كأنه يقصد قول أهل السنة] ، إلا إذا أراد تنزيهه تعالى عن الحلول في المكان والزمان ، فضاقت عبارته عن ذلك فيكون خطأه في التعبير ، وهذا القول الذي ينقل عن جهم ورد بألفاظ مختلفة جداً بحيث يضيق هذا المحل عن تمحيص رواياتها »[(١)] .

فيا للعجب ! يدافع عن الجهم بن صفوان ، ويجد له مخرجاً ، ويعتذر له بأنه أخطأ في التعبير ، ثم يهاجم علماء السنة ، ويرميهم بالكفر والتجسيم والزندقة والتشبيه . . . إلخ ما يقوله فيهم ، فالله المستعان وعليه التكلان ! !

ثم لا يفوتنا أن نذكر قبل نهاية هذا العرض السريع لأقوال الأشعرية والماتريدية أنّ بعض المنتسبين منهم وقع في القول بالحلول . قال أبونصر السجزي : « وزعم الأشعري أن الله سبحانه غير ممازج للخلق وغير مباين لهم ، والأمكنة غير خالية منه وغير ممتلية به . . . وبعض أصحابه وافق المعتزلة وسائر الجهمية في قولهم : إن الله بذاته في كل مكان »[(٢)] . وهذا ، كما هومعلوم ، قول غلاة المتصوّفة منهم ، ومنهم من زاد على ذلك وقال بالاتحاد ووحدة الوجود . فهؤلاء الصوفية يتبّعون الأشاعرة المتكلّمين في أشياء ، ويزيدون عليهم أشياء أخر ، إلا أنّ المحقّقين

---

(١) من هامش تعليقاته على كتاب الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة (ص ٣٣) .

(٢) رسالة أبي نصر السجزي إلى أهل زبيد (ص ١٢٨) .

والمتكلّمين منهم لا يقولون بالحلول[1] . وما أحسن ما ذكره شيخ

(١) ولا شكّ أنّ جهم بن صفوان كان له تأثير على الفرق الحلولية الاتحادية الصوفية بعده ، ولكن لم أركّز على بيان هذا التأثير بالتفصيل لأنّ هذه الفرق ليست من الفرق الكلامية . ولا بأس أن أشير - ولوإشارات يسيرة - إلى بعض ما قاله شيخ الإسلام في هذا الباب .

فلقد بيّن شيخ الإسلام أنّ قول الحلولية الاتحادية مرّكب من ثلاث مواد : من سلب الجهمية وتعطيلهم ، ومن مجملات الصوفية ، ومن الزندقة الفلسفية ، « انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٧٥) » . كما ذكر أنّ قولهم يشبه قول جهم « انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٩٥) » ، وأنّهم حقّقوا مذهبه أعظم من تحقيق الجهمية له « انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ٣٦٧) » .

كما ذكر افتراق المسلمين في مسألة العلوّ ، فبيّن أنّه لما ظهرت الجهمية المنكرة لمباينة الله وعلوّه على خلقه ، افترق الناس في هذا الباب على أربعة أقوال . **فالسلف والأئمة** قالوا بأنّ الله فوق سماواته مستوعلى عرشه بائن من خلقه . **ومعطلة الجهمية** ونفاتهم قالوا إنّ الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباين له ولا محايد له ، فينفون الوصفين المتقابلين ، اللذين لا يخلوموجود عن أحدهما ، كما يقول ذلك أكثر المعتزلة ومن وافقهم من غيرهم . **والقول الثالث** قول حلولية الجهمية ، الذين يقولون إنّه بذاته في كل مكان . **والقول الرابع** : قول من يقول إنّ الله بذاته فوق العالم ، وهوبذاته في كل مكان . وهذا قول طوائف من أهل الكلام والتصوف . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ٢٩٧-٢٩٩) .

وفي مكان آخر ، فرّق بين قول جهم وقول الصوفية الاتحادية فقال : « حقيقة قول هؤلاء (يقصد الاتحادية) أن وجود الكائنات هوعين وجود الله تعالى ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة ، ولهذا من سماهم حلولية أوقال هم قائلون بالحلول ، رأوه محجوباً عن معرفة قولهم ، خارجاً عن الدخول إلى باطن =

الإسلام عن المتكلّمين وفضح حالهم حين قال : « فإن النفاة تارة يقولون

= أمرهم ، لأن من قال إن الله يحل في المخلوقات فقد قال بأن المحل غير الحال ، وهذا تثنية عندهم وإثبات لوجودين :
أحدهما وجود الحق الحال ، والثاني وجود المخلوق المحل ، وهم (يقصد الاتحادية) لا يقرون بإثبات وجودين البتة . ولا ريب أن هذا القول أقل كفراً من قولهم ، وهوقول كثير من الجهمية الذين كان السلف يردون قولهم ، وهم الذين يزعمون أنّ الله بذاته في كل مكان . وقد ذكره جماعات من الأئمة والسلف عن الجهمية ، وكفروهم به ، بل جعلهم خلق من الأئمة - كابن المبارك ويوسف بن أسباط وطائفة من أهل العلم والحديث من أصحاب أحمد وغيره - خارجين بذلك عن الثنتين والسبعين فرقة . وهوقول بعض متكلمة الجهمية وكثير من متعبديهم . ولا ريب أن إلحاد هؤلاء المتأخرين وتجهمهم وزندقتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقتها » . انظر : مجموع الفتاوى (٢/ ١٤٠) . وهذا الكلام في غاية الدقّة ، حيث بيّن أنّ هؤلاء الاتحادية ، كابن عربي وابن سبعين والحلاج ، لم يفرّقوا بين وجود الله تعالى ، وبين وجود الخلق ، بل اعتبروا أنّه لا وجود إلا الله ، بخلاف جهمٍ ، فإنّه قال بحلول الله تعالى في الخلق ، فأثبت وجودين .
وفي مكان آخر ، أكّد هذا المعنى وقسّم الذين يقولون بالحلول والاتحاد إلى أربعة أقسام :
الأول : هوالحلول الخاص ، وهوقول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول إن اللاهوت حل في الناسوت وتدرع به كحلول الماء في الإناء .
الثاني : هوالاتحاد الخاص ، وهوقول يعقوبية النصارى ، فهم يقولون إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن في الماء ، وهوقول من وافق هؤلاء من غالية المنتسبين إلى الإسلام .
الثالث : هوالحلول العام ، وهوالقول الذي ذكره أئمة أهل السنة والحديث =

بالحلول والاتحاد أونحوذلك ، وتارة يقولون : لا مباين للعالم ولا داخل

= عن طائفة من الجهمية المتقدمين ، وهوقول غالب متعبدة الجهمية ، الذين يقولون : إن الله بذاته في كل مكان ، ويتمسكون بمتشابه من القرآن .

الرابع : الاتحاد العام ، الذي هوقول الملاحدة الصوفية ، الذين يزعمون أنه عين وجود الكائنات ، وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٧١) .

كما بيّن شيخ الإسلام تناقض بعض هؤلاء حيث يصفون الله تارة بأنّه في كلّ مكان وتارة بأنّه ليس في مكان دون مكان ، فيقول : « وهذا بعينه (يعني قول الاتحادية) هو مشرب قدماء الجهمية وحدثائهم ، كما يقولون : هوفي كل مكان ، وليس هوفي مكان ، ولا يختص بشيء . يجمعون دائماً بين القولين المتناقضين ، لأنّهم يريدون إثبات موجود ، وليس عندهم شيء فوق العالم ، فتعيّن أن يكون هوالعالم أويكون فيه . ثم يريدون إثبات شيء غير مخلوق ، فيقولون : ليس هوفي العالم ، كما ليس خارجاً عنه ، أويقولون : هووجود المخلوقات دون أعيانها ، أويقولون : هوالوجود المطلق ، فيثبتونه فيما يثبتون ، إذ كانت قلوبهم متشابهة في النفي والتعطيل ، وهوإنكار موجود حقيقي مباين للمخلوقات عالٍ عليها . وإنما يفترقون فيما يثبتونه ، ويُكرهون فطرهم وعقولهم على قبول المحال المتناقض ، فيقولون : هوفي العالم ، وليس هوفيه ، أوهوالعالم وليس إياه ، أويغلبون الإثبات فيقولون : بل هونفس الوجود ، أوالنفي فيقولون : ليس في العالم ولا خارجاً عنه ، أويدينون بالإثبات في حال وبالنفي في حال ، إذا غلب على أحدهم عقله غلب النفي ، وهوأنّه ليس في العالم ، وإذا غلب عليه الوجد والعبادة رجح الإثبات ، وهوأنّه في هذا الوجود أوهوهو. لا تجد جهمياً إلا على أحد هذه الوجوه الأربعة ، وإن تنوّعوا فيما يثبتونه - كما ذكرته لك - فهم مشتركون في التعطيل » . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ٦١) .

فيه . والشخص الواحد منهم يقول هذا تارة ، وهذا تارة ، فإنّهم في حيرة ، والغالب على متكلميهم نفي الأمرين ، والغالب على عبّادهم ، وفقهائهم ، وصوفيتهم ، وعامتهم ، الحلول . فمتكلّموهم لا يعبدون شيئاً ومتصوفتهم يعبدون كل شيء »(١) .

وهنا أوّد أن أنبّه إلى قضية مهمّة للغاية ، وهي أنّ حجة هؤلاء المتكلّمين والأصل الذي بنوا عليه نفيهم للعلوّ ، هي عين حجة جهم بن صفوان وأصله . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : « والحجة التي ذكرها أحمد عن الجهم أنّه احتج بها على السمنية هي أعظم حجج هؤلاء النفاة الحلولية منهم ونفاة الحلول والمباينة جميعاً ، فإن النفاة تارة يقولون بالحلول والاتحاد أونحوذلك ، وتارة يقولون : لا مباين للعالم ولا داخل فيه »(٢) ثم قال بعد أسطر : « واحتجاج الجهم بهذا على السمنية كاحتجاج نفاة الصفات بذلك على أهل الإثبات ، فإنّ الرازي وأمثاله احتجوا على إمكان وجود موجودٍ لا مباين للعالم ولا داخل فيه بـ (النفس الناطقة) ، على قول هؤلاء المتفلسفة الذين يقولون : إنّها لا داخلة في هذا العالم ولا خارجة من هذا العالم »(٣) .

وشرح هذا الكلام أنّ جهم بن صفوان أجاب السمنية ببيان إمكان وجود موجود لا سبيل إلى إحساسه ، كالروح (وهو : النفس الناطقة) ، وهذه هي عين حجة المتكلّمين النافين للعلوّ - وإن لم يصرحوا به - من إمكان وجود موجود ليس بمحسوس ولا يشار إليه .

---

(١) درء التعارض (١٦٩/٥) .

(٢) نفس المصدر (١٦٩/٥) .

(٣) نفس المصدر (١٧١/٥) .

ومن أجل هذا ، ذكر ابن القيّم أنّ هؤلاء الجهمية المتأخرين النافين للعلوّ عاجزون عن الردّ على سلفهم الأول ، بل وسلفهم خير منهم ، فإنّهم أثبتوا له وجوداً بكلّ مكان ، وهؤلاء نفوا أن يكون داخل العالم أوخارجه[1] .



(١) انظر : الصواعق المرسلة (٢/ ٤٥٤) .

الخلاصة

ممّا سبق ، تبيّن أنّ الماتريدية ومتأخري الأشاعرة وافقوا جهماً في :

* إنكار علوّ الله تعالى على خلقه
* تحريم السؤال بـ (أين) في حقّ الله تعالى
* الأصل الفاسد الذي ابتدعه جهمّ في الردّ على السمنية ، وهوقوله بوجود موجود لا يمكن إحساسه .
* إنكار استواء الله على عرشه .
* تفسير الاستواء بالاستيلاء .
* زعمهم أنّ إثبات الاستواء يلزم منه التجسيم .
* وافق بعض هؤلاء جهماً في إنكاره الكرسي والعرش ، وادّعوا أنهما مجاز .

وهذا كلّه خلاف ما كان عليه الكلابية وقدماء الأشاعرة . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ، مخاطباً أحد هؤلاء المتأخرين : « القول بأنّ الله تعالى ليس فوق العرش ، أوّل من ابتدعه في الإسلام الجعد بن درهم والجهم بن صفوان وشيعتهما ، وهم عند الأمة من شرار أهل الأهواء ، وقد أطلق السلف من القول بتكفيرهم ما لم يطلقوه بتكفير أحد ، وقالوا : نحكي كلام اليهود والنصارى ولا نحكي قول الجهمية ، وقالوا : اتفق المسلمون واليهود والنصارى على أنّ الله تعالى فوق العرش ، وقالت الجهمية : ليس فوق العرش . وليس هذا قول أئمة المتكلّمين الصفاتية ، لا أبي محمد عبدالله بن سعيد بن كلاب . . . ولا قول أبي الحسن الأشعري . . . والقاضي أبي بكر الباقلاني وغيرهم من أئمة الأشعرية الذين تزعم أنهم أصحابك »(١) .

---

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/ ١٢٧) .

المطلب الثالث

مدى تأثر الأشاعرة والماتريدية بها في صفة الكلام

لقد حاول الأشاعرة والماتريدية أن يردّوا على المعتزلة مقالتهم بخلق القرآن ، فأتوا بمسألة الكلام التي أخذوها من ابن كلاب ، وهي في الحقيقة وعند التأمل ليست إلا مغالطات تحاكي قول جهمٍ ، بل ربّما تكون أشنع منه .

يقول الإمام أبونصر السجزي في مقدمة كتابه الردّ على من أنكر الحرف والصوت : « اعلموا - أرشدنا الله وإياكم - أنّه لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والقلانسي والصالحي والأشعري وأقرانهم الذين يتظاهرون بالردّ على المعتزلة وهم معهم - بل أخسّ حالاً منهم في الباطن - في أنّ الكلام لا يكون إلا حرفاً وصوتاً ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات . . . وقال العرب : الكلام اسم وفعل وحرف جاء لمعنى . . . فالاجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفاً وصوتاً . فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الردّ على المعتزلة من طريق مجرّد العقل ، وهم لا يخبرون أصول السنة ولا ما كان السلف عليه ولا يحتجون بالأخبار الواردة في ذلك زعماً منهم أنّها أخبار آحاد . . . » ثم بيّن أنّ المعتزلة ألزموهم بعدة لوازم محاولة منهم أن يضطروهم إلى القول بخلق القرآن ، « فضاق بابن كلاب وأضرابه النفس عند هذا الإلزام لقلة معرفتهم بالسنن ، وتركهم قبولها ، وتسليمهم العنان إلى مجرّد العقل ، فالتزموا ما قالته المعتزلة وركبوا مكابرة العيان ، وخرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة ، المسلم والكافر ،

وقالوا للمعتزلة : الذي ذكرتموه ليس بحقيقة الكلام ، وإنّما يسمى ذلك كلاماً على المجاز لكونه حكاية أوعبارة عنه ، وحقيقة الكلام : معنى قائم بذات المتكلم . . . . »[(١)] .

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية عن هذا القول : « لا خلاف بين الناس أنّ أول من أحدث هذا القول في الإسلام أبومحمد عبد الله بن سعيد بن كلّاب البصري ، واتبعه على ذلك أبوالحسن الأشعري ومن نصر طريقتهما . وكانا يخالفان المعتزلة ويوافقان أهل السنة في جمل أصول السنة ، ولكن لتقصيرهما في علم السنة وتسليمهما للمعتزلة أصولًا فاسدة ، صار في مواضع من قوليهما مواضع فيها من قول المعتزلة ما خالفا به السنة ، وإن كانا لم يوافقا المعتزلة مطلقاً »[(٢)] . وبيّن في موضعٍ آخر أنّ ابن كلّاب سلّم لهم الأصل الذي ابتدعوه - وهوقولهم بدليل الأعراض وحدوث الأجسام - فاحتاج لذلك أن يقول إنّ الربّ لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلّم بمشيئته وقدرته ، ولا نادى موسى حقيقة حين جاء الطور ، بل ولا يقوم به نداء حقيقي ، وقال : إنّ كلام الله تعالى قديم ، وإنّه لازم لذات الله تعالى ، ليس بحرف ولا صوت[(٣)] .

فالأشعري أخـذ بقول ابن كلّاب في هذه المسألة ، فقال في (اللمع) إنّ الله تعالى « . . . لم يزل متكلماً وأنّ كلام الله تعالى غير مخلوق »[(٤)] وهذه العبارة تجعل الكلام صفة ذاتية محضة لا علاقة لها بالإرادة . ثم

---

(١) الردّ على من أنكر الحرف والصوت (ص ٨١-٨٢) .

(٢) الاستقامة (١/ ٢١٢) .

(٣) انظر : منهاج السنة (١/ ٣١٢-٣١٥) .

(٤) كتاب اللمع (ص ٣٣) .

يؤكّد ذلك ما قاله بعده بقليل من أنّ الله تعالى لم يزل متكلماً لأنّه لولم يكن كذلك ، لكان موصوفاً بضدّ الكلام ، ولَكَان ضدّ الكلام قديماً ، ولوكان ذلك قديماً لاستحال أن يتكلّم البارئ[1] .

ثمّ أثبت بوجهٍ آخر أنّ الله جل وعلا لم يزل متكلماً ، فقال : « ودليل آخر على أنّ الله تعالى لم يزل متكلماً أنّ الكلام لا يخلوأن يكون قديماً أوحديثاً ، فإن كان محدثاً لم يخل أن يحدثه في نفسه أوقائماً بنفسه ، أوفي غيره ، فيستحيل أن يحدثه في نفسه لأنه ليس بمحل للحوادث ، ويستحيل أن يحدثه قائماً بنفسه لأنّه صفة ، والصفة لا تقوم بنفسها ، ويستحيل أن يحدثه في غيره . . . » وذلك لأنّه يلزم منه أنّ يكون ذلك الجسم متكلماً بكلام الله ، فلما استحال هذه الأوجه كلّها ، « . . . صح أنّه قديم وأنّ الله تعالى لم يزل به متكلما »[2] .

وقال في رسالته إلى أهل الثغر إنّ أهل السنة « أجمعوا على إثبات حياة لله تعالى لم يزل بها حياً ، وعلم لم يزل به عالماً ، وقدرة لم يزل بها قادراً ، وكلام لم يزل به متكلماً . . . »[3] ، فجعل الكلام من الصفات الذاتية المحضة والتي لا تتعلّق بالمشيئة .

وهذا كلّه يؤكّد تأثر الأشعري بابن كلاب ، إلا أنّ العلماء والمحقّقين اختلفوا : هل تراجع الأشعري عن أقوال ابن كلّاب أم بقي عليها إلى موته ؟[4] .

---

(١) انظر : نفس المصدر (س ٣٦-٣٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤٤-٤٥) .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٧٤) .

(٤) وبحث هذه المسألة د ./ عبد الرحمن المحمود ، وفصّل القول فيها بتفصيل =

وأمّا في كتاب الإبانة - وهذا آخر تأليفه وأقرب كتبه إلى عقيدة السلف - فسرد الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أنّ القرآن غير مخلوق وردّ على الجهمية والواقفة ، ولكنه لم يتعرّض لبيان إثبات (الصوت) ، ولا لتعلّق الكلام بالمشيئة . بل وُجد عكس ذلك ، فقد ربط بين العلم والكلام في أكثر من موضع(١) ، فجعل الكلام أزلياً كما أنّ علم الله أزلي ونفى عن الله تعالى السكوت فجعله يتكلّم بكلامٍ دائمٍ(٢) . وقال في موضع آخر : « كما لا يجوز أن تكون إرادة الله تعالى محدثة مخلوقة ، كذلك لا يجوز أن يكون كلامه محدثاً مخلوقاً »(٣) ، وقد علّق أحد الباحثين على هذا الكلام بقوله : « وقد يتبادر إلى الذهن أنّه قصد الردّ على من قال بخلق القرآن ، وهذا حقّ ، لكنه قصد أيضاً المنع من أن الله يتكلّم بكلامٍ بعد كلامٍ بإرادته ومشيئته »(٤) .

= لم أره في مكان آخر ، فذكر أقوال العلماء وأدلتهم ، ثم استقرأ هوبنفسه كتب الأشعري لكي يصل إلى نتيجة . انظر : موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/ ٣٦١-٤١٠) . ولقد رجّح قول شيخ الإسلام ، وهوأنّ الأشعري بقي على عقيدة ابن كلّاب ، مع التقائه مع أهل السنة في كثير من الأقوال . وإنّ من أهمّ المسائل التي تدلّ على ذلك - بل هي أهمّها - قول الأشعري في صفة الكلام ، فإنّ جميع كلامه حول هذه الصفة ، حتى في آخر تأليفه - وهوالإبانة - موافق لعقيدة الكلابية . وهذا ما سأشير إليه في الفقرات القادمة .

(١) انظر على سبيل المثال : الإبانة (ص ٦٦ ، ٦٧) .

(٢) انظر : الإبانة (ص ٦٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٦٢) .

(٤) موقف ابن تيمية من الأشاعرة للمحمود (١/ ٤٠٢) .

فالذي يظهر - والعلم عند الله تعالى - أنّ الأشعري لم يتراجع بالكلية عن عقائد الكلابية - وربّما حاول أن يتوسّط بينهم وبين أهل السنة ، فإنّ كتابه الإبانة قريب جداً من عقيدة السلف - إلا أنّه بقي متأثراً بالكلابية في بعض المسائل ، ومنها صفة الكلام[(١)] .

ثمّ جاء علماء الأشاعرة بعده ، وأخذوا بقوله في صفة الكلام وزادوا عليه ، فأنكروا أشياء لم ينكرها الأشعري صراحة ، كالصوت مثلًا ، وجزموا بأشياء لم يجزم بها الأشعري ، كخلق ألفاظ القرآن .

فهذا ابن فورك يقول : « اعلم أنّ كلام الله تعالى ليس بحرف ولا صوت عندنا ، وإنما العبارات عنه تارة تكون بالصوت ، والعبارات هي الدالة عليه ، وأمارات له تظهر للخلق ، ويسمعون عنها كلام الله ، فيفهمون المراد ، فيكون ما سمع موسى عليه السلام من الأصوات مما سمع ، يُسمّى كلام الله عزّ وجلّ ، ويكون ذلك في نفسه غير الكلام »[(٢)] .

ويقول أيضاً بعد رده بعض الآيات الدالة على صفة الكلام : « وقد بيّنا فيما قبل أنّ معنى ذلك راجع إلى العبارات والدلالات التي هي

---

(١) وينبّه على أنّه قال في الإبانة إنّ « القرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، محفوظ في صدورنا على الحقيقة ، متلوّ بألسنتنا في الحقيقة ، مسموع لنا في الحقيقة . . . » (ص ٩٤) ، وهذا كلام جميل ، قد يفهم منه أنه تراجع عن عقيدة ابن كلّاب ووافق السلف ، وهذا الذي نرجو ، إلا أنّ بقية كلامه في صفة الكلام يجعلنا نتردّد في هذا الجزم . راجع كذلك توجيه د ./ المحمود لهذه العبارات في كتابه : موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/٤٠٦) .

(٢) مشكل الحديث وبيانه (ص ٣٧٤)

الطريق إلى الكلام ، وبها يفهم مراده منه ، لا أنه تعالى قوّله إذا تكلّم الله بالوحي أنّه يتجدد له كلام ، ولكنّه يتجدد إسماع وإفهام بخلق عبارات ونصب دلالات بها يفهم الكلام ، ثم يقال على طريق السعة والمجاز لهذه العبارت : كلام ، من حيث إنها دلالات عليه . . . واعلم أنّه لا يصح على أصلنا في قولنا إنّ كلام الله غير مخلوق ولا حادث بوجه من الوجوه أن يقول : إنّ الله يتكلّم كلاماً بعد كلام ، لأنّ ذلك يوجب حدوث الكلام ، وإنّما يتجدّد الإسماع والإفهام ، ونصب العبارات وإقامة الدلالات على الكلام الذي لم يزل موجوداً وحدوث الدلالة والعبارة لا يقتضي حدوث المدلول المعبّر عنه . . . » ثم بيّن أنّ كلام الله تعالى قديم وأنّه تعالى لم يزل ولا يزال متكلّماً ، وإنّما تتجدّد العبارات[1] .

وإذا تأملت كلامه ، رأيت بوضوح أنه يقول بخلق (عبارت) كلام الله تعالى ، بمعنى أنّ القرآن الموجود عندنا مخلوق ، كما صرّح أنّ القرآن يضاف إلى الله تعالى على وجه المجاز .

وبيّن الباقلاني أنّ القرآن إنّما هومن قول جبريل عليه السلام ، لا من قول الله تعالى ، فقال : « والنازل على الحقيقة ، المنتقل من قطر إلى قطر ، قول جبريل عليه السلام ، يدل على هذا قوله تعالى ﴿ فَلَآ أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ * وَمَا لَا تُبْصِرُونَ * إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الحاقة: ٣٨-٤٣] ، وقوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِى قُوَّةٍ عِندَ ذِى ٱلْعَرْشِ مَكِينٍ * مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ﴾ [التكوير: ١٩-٢١] وهذا إخبار

---

(١) نفس المصدر (ص ٤٢٨-٤٢٩)

من الله تعالى بأنّ النظم العربي الذي هوقراءة كلام الله تعالى قول جبريل ، لا قول شاعر ، ولا قول كاهن »[١] . ولازم هذا القول - لا محالة - أنّ القرآن مخلوق ، لأنّه من قول جبريل عليه السلام .

ثمّ جاء عبد القاهر البغدادي ونقل إجماع الأشاعرة على أنّ الكلام صفة ذاتية أزلية لا يتعلّق بالمشيئة فقال : « أجمع أهل الحق على أنّ كلام الله تعالى صفة له أزلية قائمة ، وهي أمره ونهيه وخبره ووعده ووعيده . . . وأنّ كلام الله سبحانه وتعالى أزلي غير حادث »[٢] ، ثم بيّن أنّ قراءة كلامه بالعربية قرآن ، وقراءته بالعبرانية توراة أوزبور ، وقراءته بالسريانية إنجيل ، والقراءة غير المقروء ، لأنّ المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه[٣] . فالكلام عنده بمعنى واحدٍ ، إذا عبّر عنه بالعربية كان قرآناً ، وإذا عبّر عنه بالعبرية كان توراة . وألفاظ هذا التعبير ليست من الله ، إذ لوكان منه للزم من ذلك حلول الحوادث به ، بل كلام الله تعالى كلام نفسي .

وقد بيّن الجويني مفهوم صفة الكلام عند الأشاعرة فذكر أنّ القرآن إنّما هو(أمارات) على كلام الله تعالى : « وهوالذي تدلّ عليه العبارات المتواضع عليها ، وقد تدلّ عليه الخطوط والرموز والإشارات . وكلّ ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس ، ولذلك قال الأخطل :

(١) الإنصاف (ص ١٤٧-١٤٨) .

(٢) أصول الدين (ص ١٠٦) .

(٣) نفس المصدر (ص ١٠٨) .

إن الكلام لفي الفؤاد وإنّما
جُعل اللسان على الفؤاد دليلاً[١].[٢]

وقال أيضاً : « إنّ جبريل ؟ أدرك كلام الله تعالى وهوفي مقامه فوق سبع سماوات ، ثم نزل إلى الأرض فأفهم الرسول ﷺ ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام »[٣] . كما جزم بأنّ كلام الله تعالى ليس بحروف منتظمة ، ولا أصوات منقطعة ، بل الكلام هوصفة قائمة بالله تعالى[٤] ، وهذا الكلام لا يفارق الذات ولا يزايلها[٥] . لذلك قال إنّ المقروء بالقراءة هوالمفهوم منها المعلوم ، « . . . وهوالكلام القديم الذي تدلّ عليه العبارات وليست منها »[٦] ، بمعنى أنّ ألفاظ القرآن ليست من الكلام القديم . ولازم ذلك لا محالة أنّ هذه العبارات ليست قديمة ، بل هي مخلوقة .

---

(١) اختلفت الأشاعرة في قائل هذا البيت ، وقد ذكر د ./ عبد القادر صوفي هذه الآراء ، نلخّصها كالآتي : نسبه الفريهاري الماتريدي في كتابه (النبراس) إلى علي بن أبي طالب ، ونسبه ابن فورك في (مجرّد مقالات الأشعري) إلى الشاعر الحُطيئة ، ونسبه الجويني في (اللمع) ، والتفتزاني في (شرح النسفية) والزبيدي في (شرح الإحياء) وغيرهم ، إلى الأخطل ، ولكن الصحيح أنّ البيت مخترع موضوع على لغة العرب (انظر : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ، لعبد القادر صوفي (٢/ ٥٣) .

(٢) لمع الأدلة (ص ١٠٤) .

(٣) الإرشاد (ص ١٣٠) .

(٤) انظر : العقيدة النظامية (ص ٢٧) .

(٥) انظر : نفس المصدر (ص ٢٩) .

(٦) الإرشاد (ص ١٢٧) .

وقال الغزالي إنّ كلام الله تعالى قديم أزلي قائم بذاته « لا يشبه كلام الخلق ، فليس بصوتٍ يحدث من انسلال هواء واصطكاك أجرام ولا بحرف ينقطع بإطباق شفة أوتحريك لسان »(١) . فقد نفى الغزالي - وغيره من الأشاعرة - الحرف والصوت خوفاً من الوقوع في التشبيه على حدّ زعمهم .

وذكر الآمدي أنّ الأشاعرة يقولون إنّه « متكلم بكلام قديم أزلي نفساني أحديّ الذات ، ليس بحروف ولا أصوات ، مغاير للعلم والقدرة والإرادة وغيرهما من الصفات »(٢) ، ثمّ تجرأ إلى نقل عدم التنازع على أنّ حروف القرآن ليس بقديم فقال : « فلا تنازع في أنّ ما جاء به الرسول ﷺ من الحروف المنتظمة والأصوات المقعدة معجزة له وأنّه يسمى قرآناً وكلاماً ، وأنّ ذلك ليس بقديم ، وإنّما النزاع في مدلول تلك العبارات : هل هوصفة قديمة أم لا ؟ »(٣) وهذا كلام صريح منه على أنّ حروف القرآن المتلوّ عندنا مخلوقة . ثمّ تطرّق الآمدي إلى شبهة المعتزلة من أنّ ألفاظ القرآن وأصوات قارئه لا بدّ أن تكون حادثة غير قائمة بذات الله تعالى ، لأنّ الذات منزّهة عن حلول الحوادث ، فأكّد أنّ الأشاعرة موافقون للمعتزلة في هذا الجانب ، إلا أنّهم يختلفون معهم في مسألة الصوت الذي سمعه موسى عليه السلام ، فالمعتزلة يرون أنّ هذا الصوت هو كلام الله ، فدلّ على أنّ كلامه مخلوق (لاستحالة حلول الحوادث بالذات) ، أمّا الأشاعرة فيرون

(١) القواعد في العقائد للغزالي ، والكتاب نقله ابن عساكر بكامله في تبيين كذب المفتري (ص ٣٠٢) .
(٢) غاية المرام (ص ٣٩) .
(٣) نفس المصدر (ص ١٠٨) .

أنّه من الجائز أن يكون موسى عليه السلام قد سمع كلام الله القديم بمعنى أنّ الله قد خلق له فهْمَ كلامِه والإحاطة به ، لا بمعنى السماع بالإدراك بالأذن[١] . فالفرق بين الأشاعرة والمعتزلة هوهذا الذي يسمّى بـ (الكلام النفسي) ، فالأشاعرة يثبتونه ويرون أنّه غير مخلوق ، خلافاً للمعتزلة . أمّا ألفاظ القرآن ، فلا خلاف بينهم في حدوثها وخلقها .

إلى أن جاء الإيجي - وهومحقّق مذهبهم وصاحب أهمّ كتبهم - فصرّح بأشياء لم يسبق إليها ، حيث قال إنّ المعتزلة قالوا إنّ القرآن كلام الله تعالى ، وهوحروف وأصوات يخلقها الله في غيره ، « . . . كاللوح المحفوظ ، أوجبريل ، أوالنبي ﷺ ، وهوحادث . وهذا لا ننكره ، لكنا نثبت أمراً وراء ذلك ، وهوالمعنى القائم بالنفس ، ونزعم أنّه غير العبارات »[٢] ، ثم بعد أسطر أكّد هذا وبيّن أن قول المعتزلة بحدوث الأصوات وحروف القرآن « . . .فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك ، وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته . . .فصار محلّ النزاع نفي المعنى وإثباته »[٣] ، أي : إنّ الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة ليس في خلْق عبارات وألفاظ القرآن ، فهذا أمر مجمع عليه بينهم ، وإنّما هوفي إثبات (معنى) الكلام النفسي لله جلّ وعلا .

ثمّ تطّرق الإيجي لأدلة خلق القرآن عند المعتزلة - وكثيرٌ منها أصّله الجهم بن صفوان - ووجّه هذه الأدلة على حدوث ألفاظ القرآن فقال :

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ١٠٩-١١٠) .

(٢) المواقف (ص ٢٩٤) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٩٤) .

« وأمّا ما دلّ على حدوث القرآن مطلقاً ، فحيث يمكن حمله على حدوث الألفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا « وذلك لأنّ حدوث ألفاظه أمرٌ متفق عليه بين الأشاعرة والمعتزلة ، ولكن هذه الأدلة « . . . إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة . وأما بالنسبة إلينا ، فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع »(١) . فانظر إلى جرأة هذا المتكلّم ، وكيف يصرّح بأنّهم موافقون للمعتزلة في حدوث ألفاظ القرآن ، وأنّ أدلة المعتزلة في خلق القرآن دليل لهم لا عليهم ، لأنّهم يقولون بحدوث ألفاظه كالمعتزلة ، وإنّما يتوجّه بهذه الأدلة إلى (الحنابلة) دون الأشاعرة .

وذكر الجرجاني في شرحه للمواقف أنّ المعتزلة عرّفوا الكلام بأنّه حادث مخلوق يخلقه الله تعالى في غيره ، كاللوح المحفوظ أوجبريل أومحمد ﷺ ، و« . . . هذا الذي قاله المعتزلة لا ننكره نحن ، بل نقول به ، ونسميه كلاماً لفظياً ، ونعترف بحدوثه ، وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكنا نثبت أمراً وراء ذلك ، وهوالمعنى القائم بالنفس الذي يعبّر عنه بالألفاظ ، ونقول : هوالكلام حقيقة ، وهوقديم قائم بذاته تعالى »(٢) . ثم وجّه أدلة المعتزلة ، كقوله تعالى : ﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ [الأنبياء: ٢] وغير ذلك ممّا يدلّ على أنّ القرآن محدث ، بأنّها كلّها « تدلّ على حدوث اللفظ ، كما لا يخفى على المتأمّل ، وهوغير المتنازع فيه كما تحقّقته »(٣) .

---

(١) نفس المصدر (ص ٢٩٤) .

(٢) شرح المواقف (٣/ ١٣٤) .

(٣) نفس المصدر (٣/ ١٣٩) .

وصرّح البيجوري أنّ كلام الله تعالى يطلق على الكلام النفسي ، وأما القرآن الكريم ، فقيل : يطلق عليه أنّه كلام الله تعالى بالاشتراك ، وقيل : بالمجاز ، « وعلى كلّ من أنكر أن ما بين دفّتي المصحف كلام الله فقد كفر ، إلا أن يريد أنّه ليس هوالصفة القائمة بذاته تعالى ، ومع كون اللفظ الذي نقرؤه حادثاً ، لا يجوز أن يقال : القرآن حادث إلا في مقام التعليم »[1] ، كما قال إنّ القرآن « كلام الله قطعاً ، بمعنى أنّه خلقه في اللوح المحفوظ »[2] .

وهذا القول من البيجوري يذكّرنا بقول جهم من أنّ القرآن كلام الله تعالى على وجه المجاز ، فالبيجوري أورد هذا الاحتمال وأجازه . وأمّا تصريحه بخلق ألفاظ القرآن ، فهواستمداد منه لأسلافه الأشاعرة ، ولكن الأمر الغريب هواستحياؤه من ذكر عقيدتهم في القرآن إلا في مقام التعليم . وكتمان العقيدة وعدم ذكر مسائل أصول الدين من خصائص الرافضة والفرق الباطنية ، وكفى بذلك دلالة على شناعة قولهم في هذه المسألة ، وأنّهم يجدون في أنفسهم حرجاً من ذكره لما يعلمون من تشابهه بقول الجهمية .

لذلك نرى أنّ بعض الأشاعرة ، مع أنّهم بدّعوا أوكفّروا أئمة الاعتزال ، لم يكفّروهم لقولهم بخلق القرآن وإنّما لاعتبارات أخرى ، وهذا خلاف ما عليه السلف : أنّ أظهر دليل على تبديعهم أوتكفيرهم هوقولهم بخلق القرآن[3] . فمثلًا عقد عبد القاهر البغدادي فصلًا كاملًا في بيان تكفير

---

(١) شرح البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٣٠) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٣١) .

(٣) وينبغي أنّ نفرّق بين التكفير بالوصف وتكفير المعيّن ، وقول السلف في تكفير من قال بخلق القرآن هوالتكفير بالوصف ، وأما تطبيق هذا الحكم على معيّن ، ففيه شروط وموانع معروفة .

المعتزلة ، فقال : « اعلم أنّ تكفير كل زعيم من زعماء المعتزلة واجب من وجوه . . . »[١] ، ثم ساق نحوثلاثين مسألة تدلّ - في زعمه - على كفر قائلها ، ولكنه لم يذكر في هذه المسائل القول بخلق القرآن . بل وأدهى من ذلك وأمرّ أنّه حكم على الجهمية بأنّهم كفار لأمرين لا ثالث لهما : « . . . **أحدهما** قولهم بأنّ الجنة والنار تفنيان ، **والثاني** قولهم بحدوث علم الله تعالى . . . ولأجل هذه البدعة قُتل جهم بن صفوان بمرْو »[٢] .

ومن تصفّح أي كتاب من كتب السلف ، مثل (الردّ على الجهمية) للإمام أحمد ، وللإمام الدارمي ، و(السنة) لعبد الله بن أحمد وللخلال و(الشريعة) للآجري ، و(التوحيد) لابن خزيمة ، وغير ذلك من المصنفات ، وجد أنّ أكبر طعنٍ وجّهه علماء السلف قاطبة إلى الجهم والجهمية قولهم بخلق القرآن ، وسبق نقل كلام اللالكائي في سرد أسماء أكثر من خمسائة عالم كفّروا الجهمية بسبب قولهم بخلق القرآن . إلا أنّ الأشاعرة أغفلوا - أوتغافلوا -هذا الأمر ، وأهملوا ذكره في كتبهم ، وما ذلك إلا لتشابه قولهم بقول جهْم ، وخجلهم من ذكر ذلك ، فلا تُذكر هذه المسألة بالتفصيل عندهم أمام العوام ، بل تذكر أمام الخاصة فقط ، كما صرّحوا بذلك ، فإلى الله المشتكى وعليه التكلان !

ولقد أنصف الشهرستاني في بيان هذه المسألة ، مع أنّه أشعري العقيدة في كثير من المسائل ، ونبّه على أنّ قول الأشاعرة ليس هوقول السلف ،

---

(١) أصول الدين (ص ٣٣٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٣٣) .

فقال : « وقد بذلت السلف أرواحهم وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون أن يقولوا القرآن مخلوق »[١] ، فالسلف عندما أثبتوا أنّ ما بين الدفّتين هوكلام الله تعالى ، قرّروا كذلك أنّ ما نقرؤه ونسمعه ونكتبه هوعين كلام الله ، فيجب أن يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله الذي تكلّم به ، وكان الأمر إذ ذاك على قولين ، قول السلف وقول المعتزلة ، « فصار الآن إلى قولٍ ثالثٍ : وهوحدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام . . .فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرّض لصفة أخرى وراءها ، وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرّض لأمرٍ وراءها ، فأبدع الأشعري قولًا ثالثاً وقضى بحدوث الحروف ، وهوخرق الإجماع ، وحَكَم بأنّ ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة ، وهوعين الابتداع »[٢] .

أمّا الماتريدية ، فلم يكونوا بعيدين عن إخوانهم الأشعرية في هذه المسألة ، والخلافات بينهم فيها خلافات لفظية[٣] .

---

(١) نهاية الإقدام (ص ٣١٤) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣١٣) .

(٣) ومن أهمّ الخلافات بينهم في مسألة الكلام هو: هل يجوز سمْع كلام الله تعالى وهل سمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى أولا؟ فالأشعرية يصرّحون بالإثبات ، والماتريدية على العكس . إلا أنّ الخلاف بينهم خلاف لفظي ، فالأشعرية يقولون بالكلام النفسي ، ولا يتصوّر عند من يثبته سماع كلام الله تعالى حقيقة ، لذلك بعض الأشاعرة تنبّهوا لذلك ، منهم الرازي (انظر : المحصّل له ص ٢٦٨) ، والجويني (انظر : الإرشاد له ، ص ١٢٩) ، =

فلقد أثبت الماتريدي صفة الكلام ، حيث قال : « الأصل أنّ الله عز وجل ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل . . . »[١] ، ولكنّه أثبت هذه الصفة بدون مشيئة ولا اختيار ، فعنده أنّ « الأصل أنّ الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل »[٢] . وقال في خصوص صفة الكلام أنّ كلامه لا يشبه كلام خلقه بوجهٍ من الوجوه ، « وفي ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفي الحدثية ، لما به يقع الوفاق ، وبطل معنى الأعراض والتفرّق والاجتماع والحدّ والغاية والزيادة والنقصان ، إذ ذلك وصف كلام الخلق »[٣] . ثم بيّن أنّ القرآن الذي نقرؤه ونسمعه هوكلام الله تعالى بمعنى أنّه يضاف إليه « على الموافقة ، كما يُقال في الرسائل والقصائد والأقاويل »[٤] . لا أنّ الله يتكلّم به بذاته ثم يُسمع هذا الكلام ، لأنّ ذلك يلزم أنّ يكون الله جسماً ويكون كلامه عرضاً ، « فمحال كونه في مكان ، وعن المكان يُسمع ، فثبت وجه الإضافة إليه على ما ذكرنا ، مع ما يجوز أن يُسمعنا الله كلامه ما ليس بكلامه . . . كما

فبيّنوا أنّ موسى عليه السلام أُفهم معنى هذا الكلام ، لا أنّه سمع صوتاً . وقول الماتريدية – مع أنّه أبعد من قول السلف – إلا أنّه مستقيم على أصلهم في الكلام النفسي ، وقول الأشاعرة ظاهراً يوافق قول السلف ، ولكنّه أبعد في بداهة العقول ، لأنّه يتناقض كلّ التناقض مع قولهم بالكلام النفسي .

(١) كتاب التوحيد للماتريدي (ص ٤٧) .

(٢) نفس المصدر (ص ٤٧) .

(٣) نفس المصدر (ص ٥٨) .

(٤) نفس المصدر (ص ٥٨) .

أعلمنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه ، وإن لم يكن هوهو »[١] .

وهذا النقل مهم للغاية ، إذ بيّن الماتريدي وجهة نظره في القرآن ، وأنّه ليس بكلام لله حقيقة ، ولكنّه مضاف إلى الله تعالى لموافقته في المعنى ، كما أنّنا لا نشاهد قدرة الله تعالى وربوبيته إلا بواسطة المخلوقات ، فكذلك كلام الله تعالى ، لا نعرفه إلا بواسطة مخلوقات - يقصد عبارات القرآن . وأكّد الماتريدي هذا المعنى لما تحدّث عن مسألة تكليم موسى عليه السلام وهل سمع كلام الله تعالى ، فأجاب : « أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه » ثم تعقّب ذلك بقوله إنّ ما أسمعه ليس بمخلوق[٢] . وهذا هوعين عقيدة الكلابية ، حيث يجعلون (الكلام النفسي) غير مخلوقٍ ، ويقولون بخلق ألفاظ وعبارات هذا الكلام .

ويقول النسفي إنّ الله تعالى متكلّم بكلام واحد ، وهوصفة له أزلية ، ليست من جنس الحروف والأصوات ، أمّا العبارات الموجودة عندنا فهي دالة على كلام الله تعالى وليست هي عين الكلام ، « وهذه الحروف مخلوقة لأنّها أصوات ، وهي أعراض لا دوام لها ، وهي قائمة بمحالها التي هي اللسان واللهوات والحلق ، وغير المخلوق يعبّر بما هوالمخلوق »[٣] . ويقول أيضاً : « إنّ الله أسمع القرآن جبرائيل بالصوت والحرف المخلوقين فحفظه جبرائيل ونقله إلى النبي ﷺ »[٤] ،

---

(١) نفس المصدر (ص ٥٩) .

(٢) نفس المصدر (ص ٥٩) .

(٣) التمهيد في أصول الدين (ص ٢٣-٢٤) .

(٤) بحر الكلام للنسفي (ص ٢٩) - نقلًا عن : الماتريدية للأفغاني (١/ ٤٢٤) .

ولا حاجة إلى تعليقٍ مع هذا التصريح .

ويقول البزدوي : « إنّ الله تعالى متكلم قديم ، فإنّه قديم بكلامه ، وكلامه واحد ، وبالكلام الواحد يتكلّم . . . وأمّا الحروف ، فالحروف ليست بكلام الله تعالى . . . فكيف يكون لكلام الله تعالى حروف ؟ بل الحروف للمنظوم ، على معنى أنّها يكتب بهذه الحروف ، ويتلى بهذه الحروف ، مخلوقة عند عامة العقلاء إلا عند قوم من أهل الحديث وفريق من الصوفية ، فإنّهم قالوا : الحروف ليست بمخلوقة ، وإنّما قالوا لقلة التأمل فراراً من القول بخلق كلام الله . . . لكنّه مع هذا خطأ محض يحرم القول به » إلى أن قال : « والدليل على أنّ الحروف مخلوقة : أنّ الحروف في الحقيقة جوانب الفم ، ثم الأصوات التي تقع على تلك الجوانب تسمى حروفاً ، وجوانب الفم والأصوات كلها مخلوقة ، وما يكتب على الكاغد يسمى حروفاً ، لأنّها دالة على تلك الحروف ، وذلك خبر وهومصنوع مخلوق . وأمّا العربي والعبري فذاك أيضاً صفة المنظوم لا صفة كلام الله تعالى ، فإنّ كلام الله تعالى ليس بعربي ولا عبري ، فإنّ العربي والعبري من جملة اللغات ، وكلام الله تعالى ليس بلغة من اللغات بل هذا المنظوم الذي هودال على كلام الله تعالى عربي وهوالقرآن ، والتوراة عبري ، وهوالمنظوم »(١) . وفي هذا النصّ كذلك تصريح بخلْق ألفاظ القرآن وإنكار أنّ الله يتكلّم حقيقة ، وذلك لأنّ إثبات مثل هذا الكلام يؤدي إلى تشبيه على حدّ زعمه .

وبيّن التفتزاني في شرحه لمتن النسفي أنّ القرآن قد يطلق على كلام الله

---

(١) أصول الدين ، بتحرّف يسير (ص ٦٢-٦٣) .

تعالى القديم ، مع أنّه نظم متلوحادث ، ونبّه على أنّ (الحنابلة) ذهبوا إلى قدم حروف القرآن جهلًا وعناداً منهم . ثمّ أكّد الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة فقال : « وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع إلى إثبات الكلام النفسي ونفيه ، وإلا فنحن لا نقول بقدم الألفاظ والحروف ، وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي . . . » وأمّا ما يستدل به المعتزلة من حدوث القرآن ، من وصفه بالنزول وجعله عربياً ومحدثاً وغير ذلك « . . . فإنّما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا ، لأنّا قائلون بحدوث التنظيم وإنّما الكلام في المعنى القديم »[1] .

ثمّ ذكر أنّ بعض مشايخهم ذهب إلى القول بأنّ القرآن لا يطلق عليه أنّه كلام الله إلا على سبيل المجاز ، وفسّر هذا القول بأنّ « معناه أنّ الكلام في التحقيق وبالذات اسم للمعنى القائم بالنفس ، وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك إنّما هوباعتبار دلالته على المعنى »[2] .

كما صرّح حامل لواء التجهّم في عصره الكوثري الماتريدي أنّ حروف القرآن مخلوقة ، بخلاف القائم بالله تعالى ، فهوقديم[3] .

وبهذا نرى موافقة الماتريدية للأشعرية في مسألة الكلام .



(١) انظر : شرح العقيدة النسفية (ص ٦٢-٦٤) .

(٢) نفس المصدر (ص ٦٦) .

(٣) انظر تعليقه على متن العقيدة النظامية للجويني (ص ٣١) .

الخلاصة

إنّ الأشاعرة والماتريدية وافقوا ابن كلاب في قوله بالكلام النفسي ، فتظاهروا بإثبات صفة الكلام وقالوا (إنّ كلام الله تعالى غير مخلوق) . وهذا الكلام في الظاهر موافق لعقيدة السلف ، وقد يغترّ الجاهل بحقيقة مذهبهم ويظنّ أنّهم بعيدون عن مذهب جهمٍ .

ولكنّهم أنكروا أن يكون كلام الله تعالى بحرف وصوت ، وأنكروا تعلّق الكلام بالمشيئة ، لذلك اضطرّوا إلى القول بخلْق ألفاظ القرآن ، وأنّ حروف القرآن (حكاية) أو(عبارة) عن هذا الكلام النفسي .

وبهذا ، فهم في هذه الصفة ، كما قال شيخ الإسلام ، وافقوا أهل الإثبات في بعض الحقّ ، والجهمية في بعض الباطل[1] .

وقارن بين نظرية الأشاعرة والماتريدية في القرآن وبين ما نُقل عن الإمام أحمد في شأن الجهمية ، حيث سُئل الإمام أحمد عن الذين يقولون إنّ القرآن بألفاظنا مخلوق ، فأجاب : « اسمع ما أقول لك : القرآن في جميع الوجوه ليس بمخلوق . جبريل عليه السلام حين قاله للنبي ﷺ كان منه مخلوقاً ؟ والنبي ﷺ حين قاله كان منه مخلوقاً ؟ هذا من أخبث قول وأشره » ، ثم قال أبوعبد الله : « بلغني عن جهم أنّه قال بهذا في بدء أمره »[2] . وقال عن من يقول بهذا القول : « هذا قول جهم ، على من جاء بهذا غضب الله »[3] . وهذا هوعين قول

---

(١) انظر : الاستقامة (١/ ٢١٥) .

(٢) رواه ابن بطة في الإبانة ، كتاب الردّ على الجهمية (١/ ٣٣٨) .

(٣) رواه ابن بطة في الردّ على الجهمية (١/ ٣٤٥) .

الأشاعرة والماتريدية : أنّ ما قاله جبريل عليه السلام للنبي ﷺ كان مخلوقاً ، وأنّ ما قاله النبي ﷺ للناس كان مخلوقاً .

وقارن كذلك بين قول الأشاعرة والماتريدية وبين ما قاله الإمام أحمد عن الجهمية وأنّهم أنكروا أنّ الله كلّم موسى ، « فقلنا : لمَ أنكرتم ذلك ؟ قالوا : إنّ الله لم يتكلّم ولا يتكلّم ، إنّما كوّن شيئاً فعبّر عن الله ، وخلق صوتاً فأسمع وزعموا أنّ الكلام لا يكون إلا من جوفٍ ولسانٍ وشفتين »(١) ، فالأشاعرة والماتريدية وقعوا في نفس التشبيه ، إلا أنّهم غيّروا لفظ (الكلام) وجعلوا لفظ (الصوت) بدله ، لأنّهم تظاهروا بإثبات صفة الكلام ، وقالوا : متى أثبتنا له كلاماً بصوت وحروف أثبتنا له لساناً وحلقاً وجسماً وشفتين ، تعالى الله عمّا يقولون علواً كبيراً .

فكان بذلك جهم أعلم منهم بمعنى الكلام ، وأقرب إلى المعقول في هذه المسألة من هذه الناحية ، إذ لا معنى لإثبات الكلام بلا حروف ولغة وصوت .

ولبيان تقارب قول الأشاعرة والماتريدية مع قول جهم ، نقول :

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في خلْق عبارات القرآن وحروفه ، بل نقل الإمام أحمد أنّ الجهم كان يقتصر على هذا القول في أوّل أمره .

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في أنّ جبريل جاء بشيء مخلوق إلى النبي ﷺ .

* وافقت الأشاعرة والماتريدية جهماً في شبهته أنّ إثبات الصوت والحروف يلزم التشبيه ، إلا أنّ جهماً أنكر بسبب هذه الشبهة صفة الكلام

---

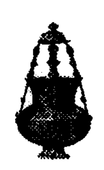
(١) الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٣٠-١٣١) .

نفسه ، لأنّه علم أنّ الكلام لا يكون إلا بحرف وصوت ، ولكنّ الأشاعرة خرقوا الإجماع ، وحاولوا موافقة السلف في إثبات الكلام ، فقالوا : لله تعالى كلام ليس ككلام البشر ، وهوكلام نفسي ، ليس بحرف ولا صوت ولا لغة .

* صرّح بعض الأشاعرة والماتريدية بإنّ القرآن يسمّى (كلام الله) مجازاً لا حقيقة ، وهذا قول جهم .

* إنّ الماتريدية صرّحوا بأنّ موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله حقيقة ، بل سمع عبارات مخلوقة تدلّ على كلام الله تعالى ، وهذا هوعين قول جهم . أمّا الأشاعرة فبعضهم قاربوا هذا التصريح وإن لم يصرّحوا به ، مع أنّه لازم مذهبهم لا محالة . ولكنّ الفريقين اتّفقوا على أنّ موسى عليه السلام لم يسمع كلام الله تعالى حقيقة ، وهو قول جهم .

وأخيراً ، أؤكّد أنّ الأشاعرة والماتريدية لم يقصدوا موافقة جهم والمعتزلة في قولهم هذا ، بل هم يصرّحون بعدم خلْق كلام الله تعالى ، ولكنّهم أُتُوا من قبل تسليمهم لبعض أصول جهمٍ ، فزلّوا وضلّوا ، وكانوا بذلك قاب قوسين أو أدنى من قول جهم .



الباب الخامس

أثر مقالاته في مسائل يوم القيامة

وفيه فصلان :

الفصل الأول : مقالاته في مسائل يوم القيامة

الفصل الثاني : أثر هذه المقالات في الفرق الإسلامية

الفصل الأول
مقالاته في مسائل يوم القيامة

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : مقالته في عذاب القبر

المبحث الثاني : مقالته في الصراط

المبحث الثالث : مقالته في الميزان

المبحث الرابع : مقالته في الشفاعة

المبحث الأول

مقالته في عذاب القبر

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

أنكر جهمٌ عذاب القبر .

قال الملطي : « وأنكر جهم عذاب القبر »(١) .

وقال أبوحنيفة : « من قال : لا أعرف عذاب القبر ، فهومن الجهمية الهالكة ، لأنّه أنكر قوله تعالى ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١] ، يعني عذاب القبر . وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] »(٢) . وفي هذا إشارة قوية إلى أنّ الجهم أنكر عذاب القبر ، إذ أنّ أبا حنيفة من المعاصرين للجهم ، كما سبق بيانه .

ولكن هل كان جهم أوّل من أنكر عذاب القبر ؟ روي أنّ أنس بن مالك رضي الله عنه أدرك أناساً يكذّبون بالشفاعة وبعذاب القبر ، فعن عبد الله ابن الرومي قال : كنت عند أنس بن مالك رضي الله عنه ودخل عليه رجل فقال : يا أبا حمزة ، لقيت قوماً يكذّبون بالشفاعة وبعذاب القبر . قال

---

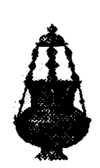
(١) التنبيه والردّ (ص ١١٨) .

(٢) الفقه الأبسط لأبي حنيفة (ص ١٣٧) .

أنس : « أولئك الكذّابون ، لا تجالسهم »[١] .

ولكن في إسناد هذه الرواية علي بن مسعدة ، اختلف النقّاد فيه ، فقال البخاري (فيه نظر) ، وضعّفه أبوداود ، والنسائي ، بينما وثّقه آخرون[٢] . أمّا عبد الله بن الرومي هذا فلم أهتد إلى ترجمته بعد طول البحث . وعلى فرض ثبوت هذه الحادثة ، فإنّ هؤلاء الذين أنكروا الشفاعة لم ينشروا بدعتهم ، ولم يذكر في كتب المقالات أوالفرق أنّ أحداً أنكر هذه الأمور قبل الجهمية والمعتزلة . فبهذا نستطيع أنّ نجزم بأنّ الجهم بن صفوان هوأوّل من نشر بدعة إنكار عذاب القبر .

ولم أقف على أدلة جهم في نفيه لعذاب القبر ، إلا أنّ عقيدته هذه موافقة لأصله العام في إنكار ما لا يدرك بالحسّ ، وقد سبق الردّ على هذا الأصل .



(١) رواه اللالكائي في أصول السنة (٥/١١٩٨) .

(٢) انظر : تهذيب التهذيب لابن حجر (٣/١٩٢) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

إنّ عذاب الكافر والفاجر في القبر أمرٌ ثابتٌ في الكتاب والسنة وإجماع السلف ، إلا أنّه لم يرد في القرآن باسم (عذاب القبر) . ولكن الآيات الواردة فيه صريحة جداً ، وقد ذكر بعض علماء السلف بعض هذه الآيات .

ومن أصرح ما ورد ، قوله جلّ ذكره : ﴿ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ * ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦] ، ففيها التصريح بأنّ النار سيعرض آل فرعون عليها قبل قيام الساعة . لذا قال ابن كثير عند تفسيرها : « وهذه الآية أصلٌ كبيرٌ في استدلال أهل السنة على عذاب البرزخ في القبور »(١) ، ثم ساق بعض الأدلة من السنة على ذلك .

ومنها قوله تعالى : ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ [التوبة: ١٠١] ، وقد فسّر هذه الآية كثير من الصحابة والتابعين ، منهم ابن مسعود رضي الله عنه والحسن البصري وقتادة ، ما حاصله أنّ المراد بها عذاب الدنيا وعذاب القبر ، ثمّ يردّون إلى عذاب عظيم ، الذي هوعذاب النار(٢) .

ومنها قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] ، وقد سبق استدلال أبي حنيفة بهاتين الآيتين ، حيث

---

(١) تفسير ابن كثير عند هذه الآية (٤/ ٨٥) .

(٢) انظر : تفسير الطبري عند هذه الآية (١٠/ ١٠) ، ومعارج القبول للحكمي (٢/ ٧١٩) .

قال : « من قال : لا أعرف عذاب القبر ، فهو من الجهمية الهالكة ، لأنّه أنكر قوله تعالى ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة : ١٠١] ، يعني عذاب القبر . وقوله تعالى : ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور : ٤٧] »(١) .

وقد استدلّ البخاري بهذه الآيات وغيرها لإثبات عذاب القبر ، فقد بوّب في صحيحه في كتاب الجنائز : « بَاب مَا جَاءَ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ ، وَقَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ ﴾ [الأنعام: ٩٣] . قَالَ أبوعَبْد اللَّهِ : الْهُونُ هُوَ الْهَوَانُ ، وَالْهَوْنُ الرِّفْقُ . وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴾ [التوبة: ١٠١] ، وَقَوْلُهُ ﴿ وَحَاقَ بِـَٔالِ فِرْعَوْنَ سُوٓءُ ٱلْعَذَابِ * ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۖ وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓا۟ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ ﴾ [غافر: ٤٥-٤٦] »(٢) .

وأما الأحاديث الواردة في عذاب القبر فكثيرة جداً ، منها حديث عَائِشَةَ رضي الله عنها قَالَتْ : دَخَلَتْ عَلَيَّ عَجُوزَانِ مِنْ عُجُزِ يَهُودِ الْمَدِينَةِ ، فَقَالَتَا لِي إِنَّ أَهْلَ الْقُبُورِ يُعَذَّبُونَ فِي قُبُورِهِمْ . فَكَذَّبْتُهُمَا وَلَمْ أُنْعِمْ أَنْ أُصَدِّقَهُمَا ، فَخَرَجَتَا وَدَخَلَ عَلَيَّ النبي ﷺ فَقُلْتُ لَهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ عَجُوزَيْنِ وَذَكَرْتُ لَهُ ، فَقَالَ : « صَدَقَتَا ، إِنَّهُمْ يُعَذَّبُونَ عَذَابًا تَسْمَعُهُ الْبَهَائِمُ كُلُّهَا » فَمَا رَأَيْتُهُ بَعْدُ فِي صَلَاةٍ إِلا تَعَوَّذَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ(٣) .

---

(١) الفقه الأبسط لأبي حنيفة (ص ١٣٧) .

(٢) انظر : صحيح البخاري - مع الفتح (٣/ ٢٧٤) .

(٣) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب الدعوات ، باب التعوّذ من عذاب القبر (١١/ ١٧٨ ، حديث ٦٣٦٦) ، ومسلم في كتاب المساجد ، باب استحباب التعوذ من عذاب القبر (٥/ ٨٧ ، حديث ١٣٢١) .

ومن رواية أبي هريرة رضي الله عنه المتفق عليها قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْعُو وَيَقُولُ : « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ ، وَمِنْ عَذَابِ النَّارِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَّالِ »(١) .

وقال الترمذي ، بعد ما روى حديث أبي هريرة رضي الله عنه في منكر ونكير : « وَفِي الْبَاب عَنْ عَلِيٍّ ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ ، وَابْنِ عَبَّاسٍ ، وَالْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ ، وَأَبِي أَيُّوبَ ، وَأَنَسٍ ، وَجَابِرٍ ، وَعَائِشَةَ ، وَأَبِي سَعِيدٍ ، كُلُّهُمْ رَوَوْا عَنِ النبي ﷺ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ »(٢) .

وقال الشيخ حافظ حكمي : « فصل : وأما نصوص السنة في إثبات عذاب القبر ، فقد بلغت الأحاديث في ذلك مبلغ التواتر ، إذ رواها أئمة السنة وحملة الحديث ونقّاده عن الجم الغفير والجمع الكثير من أصحاب رسول الله ﷺ ، منهم : أنس بن مالك ، وعبد الله بن عباس ، والبراء بن عازب ، وعمر بن الخطاب ، وابنه عبد الله وعائشة أم المؤمنين ، وأسماء بنت أبي بكر ، وأبوأيوب الأنصاري ، وأم خالد ، وأبوهريرة ، وأبو سعيد الخدري ، وسمرة بن جندب ، وعثمان ، وعلي ، وزيد بن ثابت ، وجابر بن عبد الله ، وسعد بن أبي وقّاص ، وزيد بن أرقم ، وأبوبكرة ، وعبد الرحمن بن سمرة ، وعبد الله بن عمروبن العاص ، وأبوه عمرو ، وأم مبشّر ، وأبوقتادة ، وعبد الله بن مسعود ، وأبوطلحة ، وأسماء أيضاً

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز ، باب العوّذ من عذاب القبر (٣/ ٢٤٨ ، حديث ١٣٧٧) ، ومسلم في كتاب المساجد ، باب ما يستعاذ منه في الصلاة (٥/ ٩٠ حديث ١٣٢٧) .

(٢) سنن الترمذي ، كتاب الجنائز ، باب ما جاء في عذاب القبر (٣/ ٣٧٥) .

وعبد الرحمن بن حسنة ، وتميم الداري ، وحذيفة ، وأبو موسى ، والنعمان بن بشير ، وعوف بن مالك رضي الله عنهم . . . »[١] ، ثم ساق الشيخ حافظ حكمي جميع هذه المرويات .

والإيمان بنعيم القبر وعذابه أمر مجمعٌ عليه بين أئمة السلف[٢] . قال الإمام أحمد إنّ من أصول السنة : « . . . الإيمان بعذاب القبر »[٣] ، وذكر ابن أبي عاصم في كتابه (السنة) أبواباً في إثبات عذاب القبر[٤] ، وقال الطحاوي : « ونؤمن بـ . . .عذاب القبر لمن كان له أهلًا » ، ثم قال شارحه ابن أبي العزّ : « قد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان لذلك أهلًا ، وسؤال الملكين ، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به ، ولا تتكلم في كيفيته ، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته ، لكونه لا عهد له به في هذا الدار ، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول ، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول »[٥] .

وقال البربهاري إنّ من أصول الإيمان « . . . الإيمان بعذاب القبر

---

(١) معارج القبول شرح سلّم الوصول للحكمي (٢/ ٧٢١-٧٢٢) .

(٢) من أنفس ما وقفت عليه من كتابات السلف في هذا الموضوع هوما دوّنه البيهقي في كتابه « عذاب القبر وسؤال الملكين » ، فقد جمع فيه مئات الروايات عن عذاب القبر ، وأسبابه ، وطريقة النجاة منه ، فليراجع . ومن المعلوم أنّ البيهقي من محدثّي الأشاعرة ، إلا أنّ الأشاعرة موافقون تماماً لأهل السنة في هذه المسألة ، وفي عموم مسائل البرزخ وأهوال القيامة وأشراط الساعة .

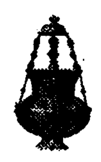
(٣) أصول السنة (ص ٥٤) .

(٤) انظر : السنة لابن أبي عاصم (١/ ٥٩٥-٦١٤) .

(٥) شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٣٩٩) .

ومنكر ونكير »[١] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بعذاب القبر وبمنكر ونكير »[٢] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بعذاب القبر - أعاذنا الله وإياك من ذلك »[٣] ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ويجب الإيمان . . . بعذاب القبر ، وبمنكر ونكير »[٤] .

فثبت بالكتاب والسنة والإجماع أنّ عذاب القبر حقّ ، ولا ينكره إلا جاهل أو معاند للنصوص .



(١) شرح السنة (ص ٢٩-٣٠) .

(٢) الشرح والإبانة (ص ٢١٧) .

(٣) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص ١٥٤) .

(٤) كتاب الاعتقاد لمحمد الحنبلي (ص ٣٢) .

المبحث الثاني

مقالته في الصراط

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

قال الملطي في إنكار جهم الصراط : « والآثار جاءت بتكذيب جهم في إنكاره أنّ الله يجيز على الصراط عباده »(١) . ولم أجد غيره ممّن نصّ على مقالته هذه .

والظاهر أنّ جهماً أوّل من أنكر الصراط من المنتسبين إلى الإسلام ، وليس له حجة نقلية أوعقلية سوى ردّه للنصوص وإنكاره ما لا يدرك بالحسّ . ولكن حاول بعض الباحثين المعاصرين تعليل مقالته هذه ، فقال : « وربّما كان نفي جهم لفكرة الصراط متأتياً عن اعتقاده بأنّ المؤمن يذهب إلى الجنّة مباشرة ، وأن لا حاجة للجسر ليختبر عليه العباد ، فالمؤمنون يذهبون إلى الجنة والكفار إلى النار ، وذلك لأنّ جهماً يعتقد أنّ الإيمان لا يقبل الزيادة ولا النقصان ، فمن كان في قلبه إيمان دخل الجنة بدون اختبار »(٢) ، وهذا محتمل ، والله أعلم .

---

(١) التنبيه والردّ (ص ١٠٦) .

(٢) الجهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي للعسلي (ص ١٤٥) .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

اختلف علماء السلف : هل ورد ذكر الصراط في القرآن أم لا ؟ بعد اتفاقهم بأنّ الإيمان بالصراط واجب لصحة الأدلة على ذلك من السنة .

فقد قال بعض السلف إنّ (الورود) المذكور في قوله تعالى ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١] هوالورود على الصراط ، وقال آخرون : بل هوالورود على جهنم . وممن قال بالتفسير الأول ابن مسعود رضي الله عنه ، وبالتفسير الثاني ابن عباس رضي الله عنه[١] .

إلا أنّ الراجح من هذين القولين هوقول ابن مسعود رضي الله عنه ، ذلك لأنّ النبي ﷺ أقسم بأنّ أهل الحديبية لا يدخلون النار ، فعن أُمّ مُبَشِّرٍ رضي الله عنها أَنَّهَا سَمِعَتِ النبي ﷺ يَقُولُ عِنْدَ حَفْصَةَ رضي الله عنها : « لا يَدْخُلُ النَّارَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ أَصْحَابِ الشَّجَرَةِ أَحَدٌ الَّذِينَ بَايَعُوا تَحْتَهَا » . قَالَتْ : بَلَى ، يَا رَسُولَ اللَّهِ . فَانْتَهَرَهَا ، فَقَالَتْ حَفْصَةُ : (وإن منكم إلا واردها) فَقَالَ النَّبِي ﷺ : « قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا وَّنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ﴾ [مريم: ٧٢] »[٢] .

وجه الدلالة من هذا الحديث : أنّ النبي ﷺ أقسم بأنّ أهل الحديبية لن يدخلوا النار[٣] ، مع أنّ الله جلّ وعلا أقسم في سورة مريم أن الناس

---

(١) انظر : تفسير ابن كثير (٣/ ١٤٧) ، عند تفسير آية ٧١ من سورة مريم .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل أصحاب الشجرة (١٥/ ٢٧٥ ، حديث ٦٣٥٤) .

(٣) وقد ورد هذا الفضل لغيرهم كذلك ، ففي مسلم عن عُمَارَةَ بْنِ رُؤَيْبَةَ قَالَ : =

جميعاً يردونها ، فقال ﴿ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١] ، فلوكان الورود في الآية بمعنى الدخول لأشكل الجمع بين القسمين ، فيتحتّم الأخذ بقول ابن مسعود رضي الله عنه . وأمّا جواب النبي ﷺ لحفصة ، فإنّ النجاة لا تستلزم الوقوع ، كما في قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا جَآءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَٰلِحًا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْىِ يَوْمِئِذٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْعَزِيزُ ﴾ [هود: ٦٦] .

وعن السُّدِّيّ قالَ : سَأَلْتُ مُرَّةَ الْهَمْدَانِيَّ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ ﴾ [مريم: ٧١] ، فَحَدَّثَنِي أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ رضي الله عنه حَدَّثَهُمْ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « يَرِدُ النَّاسُ النَّارَ ، ثُمَّ يَصْدُرُونَ مِنْهَا بِأَعْمَالِهِمْ ، فَأَوَّلُهُمْ كَلَمْحِ الْبَرْقِ ، ثُمَّ كَالرِّيحِ ، ثُمَّ كَحُضْرِ الْفَرَسِ ، ثُمَّ كَالرَّاكِبِ فِي رَحْلِهِ ، ثُمَّ كَشَدِّ الرَّجُلِ ، ثُمَّ كَمَشْيِهِ »[1] . والحديث هذا واضحٌ بأنّ بعض السلف فهموا من (الورود) الورود على الصراط .

لذلك جزم النووي أنّ معنى الآية هوالمرور على الصراط ، فقال : « والصحيح أنّ المراد به المرور على الصراط ، وهومنصوب على ظهر جهنم ، أعاذنا الله منها ومن سائر المكروه »[2] .

وقد ورد ذكر الصراط في أحاديث كثيرة ، منها : ما اتفّق عليه الشيخان

= قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « لا يَلِجُ النَّارَ مَنْ صَلَّى قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا » (مسلم ، حديث ٦٣٤) .

(١) رواه الترمذي في سننه ، كتاب تفسير القرآن ، باب ومن سورة مريم (٥/ ٣١٧ ، حديث ٣١٥٩) ، وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ . وصحّحه الألباني في السلسلة الصحيحة (حديث ٣١١) .

(٢) المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي (١/ ١٦٤) .

من رواية أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه مرفـوعاً في حديث الرؤيا ، وفيه : « فَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَانَيْ جهَنَّم ، فَأَكُونُ أَوَّلَ مَنْ يَجُوزُ مِنَ الرُّسُلِ بِأُمَّتِهِ ، وَلا يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ أَحَدٌ إِلا الرُّسُل ، وَكَلامُ الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ : اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ . وَفِي جَهَنَّم كَلاليبُ مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ . هَلْ رَأَيْتُمْ شَوْكَ السَّعْدَانِ ؟ » قَالُوا : نَعَمْ . قَالَ : « فَإِنَّهَا مِثْلُ شَوْكِ السَّعْدَانِ ، غَيْرَ أَنَّهُ لا يَعْلَمُ قَدْرَ عِظَمِهَا إِلا اللَّهُ . تَخْطَفُ النَّاسَ بِأَعْمَالِهِمْ ، فَمِنْهُمْ مَنْ يُوبَقُ بِعَمَلِهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُخَرْدَلُ ، ثُمَّ يَنْجُوحَتَّى إِذَا أَرَادَ اللَّهُ رَحْمَةَ مَنْ أَرَادَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ أَمَرَ اللَّهُ الْمَلائِكَةَ أَنْ يُخْرِجُوا مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ فَيُخْرِجُونَهُمْ . . . »[1] .

وعقد البخاري في صحيحه (باب : الصراط جسر جهنم) ، وساق فيه حديث أبي هريرة هذا بلفظ آخر[2] .

وروى أَبوسَعِيدِ الْخُدْرِيِّ رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ في حديث الشفاعة : « ثُمَّ يُؤْتَى بِالْجِسْرِ فَيُجْعَلُ بَيْنَ ظَهْرَيْ جَهَنَّمَ »

قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، وَمَا الْجِسْرُ ؟

قَالَ : « مَدْحَضَةٌ مَزِلَّةٌ ، عَلَيْهِ خَطَاطِيفُ وَكَلالِيبُ وَحَسَكَةٌ مُفَلْطَحَةٌ . لَهَا شَوْكَةٌ عُقَيْفَاءُ تَكُونُ بِنَجْدٍ يُقَالُ لَهَا السَّعْدَانُ . الْمُؤْمِنُ عَلَيْهَا كَالطَّرْفِ ، وَكَالْبَرْقِ ، وَكَالرِّيحِ ، وَكَأَجَاوِيدِ الْخَيْلِ وَالرِّكَابِ . فَنَاجٍ مُسَلَّمٌ وَنَاجٍ مَخْدُوشٌ وَمَكْدُوسٌ فِي نَارِ جَهَنَّمَ ، حَتَّى يَمُرَّ آخِرُهُمْ يُسْحَبُ سَحْبًا .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الأذان ، باب فضل السجود (٢/ ٣٤١ ، حديث ٨٠٦) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢١ ، حديث ٤٥٠) .

(٢) انظر : صحيح البخاري ، كتاب الرقاق ، باب رقم اثنين وخمسين (١١/ ٤٥٣) .

فَمَا أَنْتُمْ بِأَشَدَّ لِي مُنَاشَدَةً فِي الْحَقِّ قَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنَ الْمُؤْمِنِ يَوْمَئِذٍ لِلْجَبَّارِ . . . » الحديث(١) .

وفي مسلم عَنْ عَائِشَةَ رضي الله عنه قَالَتْ : سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ وَبَرَزُوا۟ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ﴾ [إبراهيم: ٤٨] فَأَيْنَ يَكُونُ النَّاسُ يَوْمَئِذٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟

فَقَالَ : « عَلَى الصِّرَاطِ »(٢) .

كما أنّ الإيمان بالصراط أمر مجمع عليه بين السلف وعلماء السنة . قال البربهاري : « والإيمان بالصراط على جهنّم »(٣) ، وقال الطحاوي

---

(١) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » ، (١٣/ ٤٣٠ ، حديث ٧٤٣٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢٩ ، حديث ٤٥٣) .

وأمّا شرح الغريب : **فالدحض والزلّة** بمعنى واحد ، وهوالموضع الذي تزل فيه الأقدام ولا تستقر .

والخطاطيف : جمع خُطاف ، والكلاليب : جمع كَلُّوب ، ومعناهما واحد وهوحديدة معطوفة الرأس .

والحَسَك : هوالشوك صلب في الحديد . والسَعْدان : نبت له شوكة عظيمة من كل جانب .

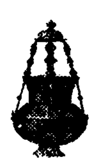
والمكدوس : كون الأشياء بعضها على بعض . انظر : المنهاج شرح صحيح مسلم للنووي (٣/ ٢٦-٢٨) .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صفات المنافقين ، باب في البعث والنشور ، وصفة الأرض يوم القيامة (١٧/ ١٣٢ ، حديث ٦٩٨٧) ، وغيره .

(٣) شرح السنة للبربهاري (ص ٢٩-٣٠) .

في عقيدته : « ونؤمن . . . بالصراط »[(١)] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بالصراط »[(٢)] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالصراط وأنّ الناس يمرّون عليه يوم القيامة على قدر أعمالهم »[(٣)] ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ويجب الإيمان . . . بالصراط »[(٤)] .

فمن جميع ما سبق ، نستخلص أنّ الإيمان بالصراط من الأمور الثابتة في الكتاب والسنة والإجماع ، ولا مجال لإنكاره .



(١) العقيدة الطحاوية - مع شرح ابن أبي العزّ (ص ٤٠٤) .
(٢) الشرح والإبانة لابن بطة (ص ٢٢١) .
(٣) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص ١٦٨) .
(٤) كتاب الاعتقاد ، لمحمد الحنبلي (ص ٣٣) .

المبحث الثالث

مقالته في الميزان

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

أنكر جهم الميزان ، فقال الملطي : « وأنكر جهم الميزان »(١) . وقال الملطي عن بعض الجهمية « ومنهم صنف أنكروا أن يكون لله ميزان يزن فيه الخلق أعمالهم ، وأنكروا الصراط أن يكون الله عزّ وجل يجيز على الصراط أحداً »(٢) .

وذكر عبد القاهر البغدادي في كتابه (أصول الدين) فصلًا في إثبات الحوض(٣) والصراط والميزان وسؤال الملكين في القبر ، ثم قال : « أنكر ذلك الجهمية »(٤) .

---

(١) التنبيه والردّ (ص ١٠٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ٩٧) .

(٣) لم أجد من نصّ على أنّ الجهم نفسه أنكر الحوض ، إلا قول البغدادي هذا عن (الجهمية) ، ثم لا يستبعد إنكاره من جهمٍ ، فمن أنكر عذاب القبر والصراط والميزان ، فلا غرابة أن ينكر الحوض .

(٤) أصول الدين (ص ٢٤٥) .

وتتفّق هذه المقالة مع تعريفه للإيمان ، حيث عرّفه بأنّه مجرّد المعرفة . وبهذا ، فليس هناك حاجة إلى موازين الحسنة والسيئة ، بل على قوله في الإيمان ، لا حاجة إلى العمل أصلًا ، فما بين الرجل وبين دخوله الجنة إلى أن (يعرف) الله تعالى بقلبه !

فبهذا ثبت أنّ الجهم بن صفوان أوّل من أنكر الميزان .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

إنّ وضع الميزان يوم القيامة من الأمور الغيبية التي لا مجال للعقل فيها ، فبخبر الصادق المصدوق ، يجب الإيمان بجميع ما ورد عن أهوال يوم القيامة ، لذا فما علينا في الردّ على الجهم إلا سياق الأدلة من الكتاب والسنة على إثبات ما أنكره هو.

وأما مبدؤه في (ردّ الوحي وتقديمه ما يزعم أنه العقل على النقل) فقد تكلّمنا عليه فيما سبق .

وقد ورد ذكر الميزان في القرآن في آيات عديدة ، من أصرحها قوله تعالى : ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا ۗ وَكَفَىٰ بِنَا حَـٰسِبِينَ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] . وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۞ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَظْلِمُونَ ﴾ [الأعراف: ٨-٩] .

كما ورد الميزان في السنة النبوية ، فمن الأحاديث المتفق عليها ما رواه أَبوهُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النبي ﷺ أنه قَال : « كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ ، ثَقِيلَتَانِ فِي الْمِيزَانِ ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ : سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ

سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ »[١] .

وفي الترمذي عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ : سَأَلْتُ النبي ﷺ أَنْ يَشْفَعَ لِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ .

فَقَالَ : « أَنَا فَاعِلٌ » .

قَالَ : قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَأَيْنَ أَطْلُبُكَ ؟

قَالَ : « اطْلُبْنِي أَوَّلَ مَا تَطْلُبُنِي عَلَى الصِّرَاطِ » .

قَال : قُلْتُ فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عَلَى الصِّرَاطِ ؟

قَالَ : « فَاطْلُبْنِي عِنْدَ الْمِيزَانِ » .

قُلْتُ : فَإِنْ لَمْ أَلْقَكَ عِنْدَ الْمِيزَانِ ؟

قَالَ : « فَاطْلُبْنِي عِنْدَ الْحَوْضِ ، فَإِنِّي لا أُخْطِئُ هَذِهِ الثَّلاثَ الْمَوَاطِنَ »[٢] .

كما أنّ الإيمان بالموازين يوم القيامة أمر مجمع عليه بين السلف . قال الإمام أحمد في أصول السنة : « والإيمان بالميزان »[٣] ، وذكر ابن أبي عاصم في السنة باباً في إثبات الميزان[٤] ، وقال البربهاري : « والإيمان

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى « ونضع الموازين القسط ليوم القيامة » (١٣/ ٥٤٧ ، حديث ٧٥٦٣) ، ومسلم ، كتاب الذكر والدعاء ، باب فضل التهليل والتسبيح والدعاء (١٧/ ٢١ ، حديث ٦٧٨٦) .

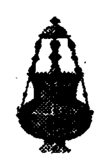
(٢) أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب صفة القيامة ، باب ما جاء في شأن الصراط (٤/ ٦٢١ ، حديث ٢٤٣٣) وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ لا نَعْرِفُهُ إِلّا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ . وقال الألباني في (تخريج المشكاة) : إن سنده جيّد (٣/ ٢٨ حديث ٥٥٩٥) .

(٣) أصول السنة (ص ٥٤) .

(٤) السنة (١/ ٥٢٢-٥٢٦) .

بالميزان يوم القيامة ، يوزن فيه الخير والشر ، له كفتان وله لسان »[١] ، وقال الطحاوي في عقيدته : « ونؤمن . . . بالميزان »[٢] ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بالموازين »[٣] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالميزان يوم القيامة »[٤] ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ويجب الإيمان . . . بالموازين »[٥] .

وقال السفاريني بعد إيراد أدلة الميزان من الكتاب والسنة وآثار السلف : « فقد دلّت الآثار على أنّه ميزان حقيقي ذوكفّتين ولسان ، كما قال ابن عبّاس والحسن البصري وصرّح بذلك علماؤنا ، والأشعرية ، وغيرهم ، وقد بلغت أحاديثه مبلغ التواتر ، وانعقد إجماع أهل الحقّ من المسلمين عليه »[٦] .



(١) شرح السنة (ص ٢٩-٣٠) .

(٢) العقيدة الطحاوية - مع شرح ابن أبي العزّ (ص ٤٠٤) .

(٣) الشرح والإبانة (ص ٢٢٢) .

(٤) أصول السنة (ص ١٦٢) .

(٥) كتاب الاعتقاد محمد الحنبلي (ص ٣٢) .

(٦) لوامع الأنوار البهيّة (٢/ ١٨٥) .

المبحث الرابع

مقالته في الشفاعة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك .

المطلب الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها .

المطلب الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

نصّ الملطي على مقالة جهم بن صفوان في الشفاعة حيث قال : « وأنكر جهم الشفاعة ، وأنّ قوماً يخرجون من النار »(١) . وقال عن بعض الجهمية « ومنهم صنف أنكروا . . . الشفاعة ، أن يشفع رسول الله ﷺ لأحد من أمته ، وأن يخرج الناس من النار بعد ما دخلوها »(٢) .

ولم أجد غيره نصّ على مقالة جهم هذه ، كما أنّ الملطي لم ينصّ على أنّه هل أنكر جميع أنواع الشفاعة ، أوبعض أنواعها فقط . والذي أميل إليه ، والعلم عند الله تعالى ، أنّه أنكر شفاعة الموحّدين لقوم دخلوا النار أن يُخرجوا منها ، لذلك قال الملطي عقب حكايته لهذا الإنكار : « وأنّ قوماً يخرجون من النار » .

وإنكار الشفاعة يستلزم القول بخلود أهل النار في النار - كما هومذهب الخوارج والمعتزلة ومن وافقهم . وهذا ما نجده في نصّ الملطي السابق .

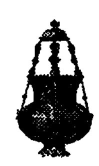
---

(١) التنبيه والردّ (ص ١٢٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ٩٧) .

إلا أنّ قول الجهم مخالف تماماً لقول المعتزلة والخوارج في حقيقة الأمر ذلك أنّ الجهم بن صفوان من غلاة المرجئة ، وعرّف الإيمان بأنّه هوالمعرفة ، وأنّ المؤمنين فيه سواء ، وأنّ الكفر هوالجهل فقط . لذلك فلا يتصوّر عنده أن يُدخل الله أحداً من المؤمنين في النار أصلًا ، ولا أن يُعذّب المؤمن على ذنبٍ ، إذ الأعمال عنده خارجة عن مسمّى الإيمان . فإنكاره للشفاعة موافق تماماً لتعريفه للإيمان ، وليس له علاقة بمسألة الوعد والوعيد كما هوعند المعتزلة ، والله أعلم .

وروي بإسناد ضعيف أنّ أنس بن مالك رضي الله عنه أدرك أناساً يكذّبون بالشفاعة ، ولكن لضعف إسناده لا نستطيع أن نعتمد عليه[١] . لذلك فيكون الجهم بن صفوان أوّل من ثبت عنه إنكار الشفاعة من المنتسبين للإسلام .



---

(١) انظر : (ص ٦٦٨) من الرسالة .

المطلب الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

إنّ الشفاعة أمر ثابت في الكتاب والسنة ، وهي تكريم لله للشافع ، ورحمة للمشفوع ، فلا يشفع أحد إلا بإذنه ، ولا تقبل الشفاعة إلا برضاه . قال تعالى : ﴿ وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ ﴾ [النجم: ٢٦] .

فهذان شرطان لازمان لقبول الشفاعة . والشفاعة أنواع وأقسام ، ليس هذا البحث موضع بسطها ؛ إذ الغرض هنا إثبات حقيقة الشفاعة ، وأنّها واقعة بإذن الله تعالى . فقد ثبتت الشفاعة في الكتاب والسنة ، وأجمع أهل السنة على الإيمان بها .

وقد ذكر الله تعالى الشفاعة في كتابه في أكثر من عشرين موضعاً ، منها آية النجم التي سبق ، ومنها قوله تعالى : ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا ﴾ [طه: ١٠٩] .

ويلاحظ أنّ الشفاعة أكثر ما وردت في القرآن في سياق نفيها لغير مستحقّيها ، فدلّ بمفهوم الآيات على جوازها لمن يستحقّها[(١)] .

وأمّا الأحاديث فكثيرة ، منها ما اتفق عليه الشيخان من رواية جَابِر بن عَبْدِ اللّهِ رضي الله عنه أنَّ النبي ﷺ قَال : « أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي : نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ ، وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُوراً فَأَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتْهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ ، وَأُحِلَّتْ لِيَ الْمَغَانِمُ ، وَلَمْ

---

(١) انظر : الشفاعة عند أهل السنة للجديع (ص ٢٤) .

تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي ، وَأُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ ، وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً »(١) .

ومنها ما رواه الشيخان عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً في حديث الشفاعة الطويل ، وفيه : « فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالْمَلَائِكَةُ وَالْمُؤْمِنُونَ فَيَقُولُ الْجَبَّارُ : بَقِيَتْ شَفَاعَتِي ، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدِ امْتُحِشُوا » إلخ الحديث(٢) .

وعن أَنَسٍ رضي الله عنه قَال : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « شَفَاعَتِي لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي »(٣) .

وقد عدّ السيوطي حديث الشفاعة من الأحاديث المتواترة ، وذكر أنّه رواه اثنا عشر صحابياً(٤) .

---

(١) رواه البخاري في كتاب التيمّم ، الباب الأول (١/ ٥١٩ ، حديث ٣٣٥) ، ومسلم في كتاب المساجد ، باب جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً (٥/ ٦ ، حديث ١١٦٣) .

(٢) رواه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد ، باب قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » ، (١٣/ ٤٣٠ ، حديث ٧٤٣٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب معرفة طريق الرؤية (٣/ ٢٩ ، حديث ٤٥٣) .

(٣) رواه أبوداود في سننه ، كتاب السنة ، باب في الشفاعة (حديث ٤٧٣٩ ، ٤/ ٢٣٦) وسكت عنه ، ورواه الترمذي في كتاب صفة القيامة ، باب منه (٤/ ٦٣٥ ، حديث ٢٤٣٥) ، وقال : هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ . والحديث هذا في إسناده ضعف يسير ، ولكن له شاهد من حديث جابر رضي الله عنه في سنن ابن ماجة (كتاب الزهد ، باب ذكر الشفاعة ، حديث٤٣١٠) ، لذلك أشار الألباني إلى أنّ الحديث صحيح لغيره (انظر : تحقيقه لمشكاة المصابيح ، ١٥٥٨/٣ ، حديث ٥٥٩٩) .

(٤) قطف الأزهار المتناثرة فى الأخبار المتواترة (ص ٣٠٣-٣٠٥) .

كما تواترت النقولات عن أئمة السلف في إثبات الشفاعة ، فقال الإمام أحمد في أصول السنة : « والإيمان بشفاعة النبي ﷺ »(١) ، وذكر ابن أبي عاصم في (السنة) باباً في إثبات الشفاعة(٢) ، وقال الطحاوي في عقيدته « والشفاعة التي ادخرها لهم حقّ ، كما روي في الأخبار »(٣) ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بالشفاعة »(٤) ، وقال البربهاري : « والإيمان بشفاعة رسول الله ﷺ للمذنبين الخاطئين »(٥) . وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالشفاعة »(٦) ، وقال محمد بن القاضي أبي يعلى الحنبلي في كتابه الاعتقاد : « فأما المسيئون الموحّدون فإنّهم يخرجون منها - يعني النار - بالشفاعة »(٧) .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وأمّا شفاعته ﷺ لأهل الذنوب من أمّته فمتفق عليها بين الصحابة والتابعين لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين ، الأربعة وغيرهم ، وأنكرها كثير من أهل البدع »(٨) .

وأمّا مسألة إخراج الموحّدين من النار بعد أن دخلوها ، فهذا نوع من

---

(١) أصول السنة (ص ٥٧) .

(٢) انظر : السنة لابن أبي عاصم (١/٥٢٦-٥٩١) .

(٣) العقيدة الطحاوية - مع شرح ابن أبي العزّ (ص ٢٢٩) .

(٤) الشرح والإبانة لابن بطة (ص ٢٢٣) .

(٥) شرح السنة للبربهاري (ص ٣١) .

(٦) أصول السنة (ص ١٦٢) .

(٧) كتاب الاعتقاد لمحمد الحنبلي (ص ٣٤) .

(٨) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١/١٤٨) .

أنواع الشفاعة ، فإذا أثبتنا الشفاعة ، أثبتنا أنّ الله جلّ وعلا يخرج من النار قوماً بعد أن كانوا فيها ، ولقد صرّحت بهذا بعض الأحاديث ، منها حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه المخرّج آنفاً ، ومنها حديث أَنَسٍ رضي الله عنه عَنِ النبي ﷺ قَالَ : « لَيُصِيبَنَّ أَقْوَامًا سَفْعٌ مِنَ النَّارِ بِذُنُوبٍ أَصَابُوهَا عُقُوبَةً ، ثُمَّ يُدْخِلُهُمُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ ، يُقَالُ لَهُمُ : الْجَهَنَّمِيُّونَ »(١) .



(١) رواه البخاري في كتاب التوحيد ، باب ما جاء في قوله تعالى : (إن رحمة الله قريب من المحسنين) (١٣/ ٤٤٤ ، حديث ٧٤٥٠) .

الفصل الثاني

أثر هذه المقالات في الفرق الإسلامية

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في عذاب القبر

المبحث الثاني : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الصراط

المبحث الثالث : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الميزان

المبحث الرابع : مدى تأثر المعتزلة ومن وافقهم بمقالته في الشفاعة

المبحث الأول

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في عذاب القبر

اشتهر بين كثير من طلبة العلم أنّ المعتزلة بصفة عامة ينكرون عذاب القبر . وممّا أدّى بهم إلى هذا القول صنيع بعض العلماء . فمثلًا عمّم أبوالحسن الأشعري وجعل جميع المعتزلة والخوارج من المنكرين لعذاب القبر(١) . وقال ابن حزم إنّ إنكار عذاب القبر « . . . قول من لقينا من الخوراج »(٢) .

أمّا عبد القادر الجيلاني فقال إنّ « . . . أكثرهم - يعني المعتزلة - نفوا عذاب القبر والميزان »(٣) .

ولكن عند الرجوع إلى كتب القوم ، نجد خلافاً في المسألة .

فمثلًا نجد القاضي عبد الجبّار - وهوكما لا يخفى محقّق مذهبهم - خصّص لعذاب القبر فصلًا في كتابه (شرح الأصول الخمسة) ، ذكر فيه « . . . أنّه لا خلاف فيه [يعني في عذاب القبر] بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ، ولهذا ترى ابن الراوندي يشنّع علينا ويقول : إنّ المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به »(٤) ، وأثبت حقيقة عذاب القبر بأدلة من الكتاب

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٤٣٠) .

(٢) الفصل (٤/١١٧)

(٣) الغنية (ص ١١٦) .

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٠) .

والسنة ، غير أنه أوجب على الله أن يحيي الموتى قبل هذا العذاب ، وأن يخلق الله فيهم العقل ليحسن التعذيب ، وبيّن أنّنا لا ندري متى يقع هذا العذاب : أهوفي البرزخ أوبعده ؟[١] .

وفي كتابه الآخر (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة) بيّن أنّ جمهور المعتزلة يقطعون بعذاب القبر ، والبعض منهم لا ينكره ولكن لا يقطع به ، بمعنى أنّه يجوّزه ، ولم ينكره أحد إلا ضرار بن عمرو وهو- عند القاضي - ليس من المعتزلة[٢] . فبهذا جعل أكثر المعتزلة من المثبتين لعذاب القبر ، إلا أنّه خالف أهل السنة في بعض مسائله كما لا يخفى .

ونجد أنّ الزمخشري قد فسّر بعض آيات الكتاب بأنّها دالة على عذاب القبر ، منها قوله تعالى ﴿ وَإِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذَٰلِكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الطور: ٤٧] ، حيث قال : « دون يوم القيامة ، وهوالقتل ببدر ، والقحط سبع سنين ، وعذاب القبر »[٣] .

وكذلك في قوله تعالى : ﴿ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ﴾ [التوبة: ١٠١] قال: « قيل : هما القتل وعذاب القبر . وقيل : الفضيحة وعذاب القبر »[٤] .

والإباضية بصفة عامة أثبتوا عذاب القبر كذلك . قال صاحب (بهجة أنوار العقول) : « إنّ عذاب القبر ممّا تواترت به الأحاديث »[٥] ، كما

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٧٣٠-٧٣٢) .

(٢) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٢٠١-٢٠٢) .

(٣) الكشاف (٤/ ٤١٧) .

(٤) الكشاف (٢/ ٢٩١)

(٥) بهجة أنوار العقول للسالمي (١/ ١١٤) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٥) .

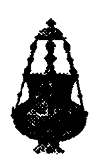
ورد في مسندهم (مسند الربيع بن حبيب) عدّة أحاديث في عذاب القبر ، ومنكر ونكير[(١)] . وقال صاحب (مشارق أنوار العقول)[(٢)] :

ثم عذاب القبر مما جاء به تواتر الأخبار معنى فانتبه
واعتقدن صدقه ولا تحل تعذيب ميّت لوجوه يحتمل

وبالبيت الأخير يظهر أنّهم وافقوا المعتزلة في اشتراط إحياء الموتى قبل تعذيبهم .

ولم يتبيّن لي موقف الزيدية من هذه المسألة[(٣)] .

فيظهر من هذا أنّ عذاب القبر من الأمور المختلف فيها بين المعتزلة ، فجمهورهم أثبتوه - خلافاً لما نقل عنهم في بعض الكتب السنية - والبعض منهم أنكروه . أمّا الإباضية ، فالمشهور عنهم أنّهم أثبتوه .



(١) انظر : مسند الإمام الربيع بن حبيب (٣/ ١٣-١٤) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٥) .

(٢) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٣٥٥) - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٨٤) .

(٣) ذلك لأنّ الكتب التي بين يديّ عنهم - وهي قليلة والله المستعان - لم تذكر موقفهم تجاه هذه القضية ، غير أنّ الأمير حسين بن بدر الدين الزيدي لم يذكر الإيمان بعذاب القبر في عقيدته لمّا تكلّم عن بعض أحوال الآخرة . انظر : العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦١) .

المبحث الثاني

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في الصراط

ذكر أبوالحسن الأشعري في (المقالات) أنّ الفرق الإسلامية « . . . اختلفوا في الصراط ، فقال قائلون هوالطريق ، وليس كما وصفوه بأنّه أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر »(١) ، ولكنّه لم يذكر أسماء الفرق التي أوّلت الصراط إلى هذا المعنى . وكذلك السفاريني ، فذكر قول القاضي عبد الجبّار في المسألة - وسيأتي نقله - ثمّ ذكر أنّ بعضهم ذهبوا إلى أنّ الصراط هوعبارة عن الأدلة الواضحة ، ولم يذكر أسماءهم(٢) .

أمّا حافظ الحكمي ، فعمّم وقال : « قد أنكر الصراط والمرور عليه أهل البدعة والهوى من الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة ، وتأوّلوا الورود برؤية النار ، لا أنّه الدخول والمرور على ظهرها ، وذلك لاعتقادهم أن من دخل النار لا يخرج منها ولوبالإصرار على صغيرة . . . »(٣) .

غير أنّنا عند الرجوع إلى كتبهم ، نجد أنّ هذا التعميم ليس بدقيق .

قال القاضي عبد الجبّار « ومن جملة ما يجب الإقرار به : الصراط ، وهوطريق بين الجنة والنار ، يتسّع على أهل الجنة ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه . . . فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية من أنّ ذلك أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف ، وأنّ المكلّفين يكلفون اجتيازه والمرور به . . . فإنّ تلك الدار ليست بدار تكليف حتى يصح إيلام

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٤٧٢) .

(٢) انظر : لوامع الأنوار (٢/ ١٩١) .

(٣) انظر : معارج القبول (٢/ ٨٥٦) .

المؤمن وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة . . . » ثمّ بيّن أنّ بعض مشايخ المعتزلة ذهبوا إلى أنّ الصراط « . . . إنما هوالأدلة الدالة على هذه الطاعات التي من تمسّك بها نجا وأفضى إلى الجنّة والأدلة الدالة على المعاصي التي من ركبها هلك واستحق من الله تعالى النار » ولكنّه ضعّف هذا التفسير فقال « وذلك ممّا لا وجه له ، لأنّ فيه حملًا لكلام الله تعالى على ما ليس يقتضيه ظاهره ، وقد كرّرنا القول في أنّ كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة فذلك هوالواجب دون أن يصرف عنه إلى المجاز »(١) .

وذكر في كتاب آخر : « فإن قيل : أفيصح ما يذكر في الصراط ؟ قيل له : أما على ما تقوله العامة في وصفه ، وعلى ما تقول في بعض الأخبار ، فلا يصحّ ذلك ، وإنّما الذي يصح أن يكون طريقاً لأهل الجنّة والنار بعد المحاسبة » ، وأنكر صراحة أن يكون الصراط أدقّ من الشعر وأحدّ من السيف(٢) .

وذكر الزمخشري قول بعض السلف في أنّ (الورود) في قوله تعالى ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ ﴾ [مريم: ٧١] هوالورود على الصراط لأنّ الصراط ممدود على جهنّم ، ولم يعلّق على هذا القول ، إلا أنّه رجّح في نهاية البحث - بعد ذكر عدّة تفاسير محتملة - أنّ القول الصحيح هوأنّ الورود الجثوّ حول جهنّم(٣) . فلوكان من النافين لحقيقة الصراط ، لما ذكر

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٧-٧٣٨) .

(٢) انظر : فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٢٠٥-٢٠٦) .

(٣) انظر : الكشّاف (٣/ ٣٦) .

الاحتمال أصلًا ، أوعلى الأقلّ ردّ عليه ، كما هي عادته في تفسير الآيات التي تخالف أقوال المعتزلة .

فثبت بهذا أنّ بعض أئمة المعتزلة أنكروا حقيقة الصراط ، والبعض الآخر منهم - مثل القاضي عبد الجبّار - أثبتوا صراطاً حقيقياً ، ولكنّهم لم يثبتوه على صفاته المذكورة في الأحاديث .

أمّا الإباضية ، فأكثرهم أثبت الصراط وأنّه جسر يوضع على جهنّم ، بل وبعضهم أثبت صفاته الواردة في السنة(١) . بيد أنّ البعض الآخر - مثل السالمي - نفى حقيقة الصراط ، وقال إنّه الطريق الواضح والدين المستقيم ، وأوّل الأحاديث الواردة في صفته(٢) . وكذلك أوّله صاحب كتاب (معالم الدين) ، وأنكر أن يكون هناك صراط حقيقي على جهنّم(٣) .

ولم يتبيّن لي موقف الزيدية والرافضة من هذه المسألة(٤) .

---

(١) منهم أبوقاسم البرادي وغيره . انظر : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٨٧) .

(٢) انظر : مشارق أنوار العقول (ص ٢٨٢) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٦) . وانظر كذلك : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٣) انظر : الحياة الآخرة للعواجي (ص ١٢٨١) ، حيث نقل عنه هذا الكلام .

(٤) للسبب الذي ذكرته من قبل . ويلاحظ أنّ الأمير حسين بن بدر الدين الزيدي لم يذكر الإيمان بالصراط في عقيدته لمّا تكلّم عن بعض أحوال الآخرة . انظر : العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦١) .

المبحث الثالث

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في الميزان

أطلق أبوالحسن الأشعري أنّ جميع أهل البدع أنكروا الموازين ، وفسّر قول المعتزلة فقال : « وحقيقة قول المعتزلة في الموازنة أنّ الحسنات تكون محبطة للسيئات وتكون أعظم منها ، وأنّ السيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها »(١) . ولكن قال عبد القادر الجيلاني عن المعتزلة : « وأكثرهم نفوا عذاب القبر والميزان »(٢) .

بيد أنّنا إذا رجعنا إلى كتبهم ، نجد أنّ المحقّقين منهم أثبتوا حقيقة الموازين .

قال القاضي عبد الجبار ، بعد أن ذكر جملة من أحوال يوم القيامة ، منها الموازين : « وجملة ذلك أنّ كل هذه الأمور حق يجب اعتقاده والإقرار به . . . » ولقد صرّح الله تعالى بوضع الموازين يوم القيامة « ولم يرد الله تعالى بالميزان إلا المعقول منه ، المتعارف فيما بيننا ، دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس . . . » ولا شكّ أنّ لفظ (الميزان) ورد في القرآن بمعنى العدل ، ولكن « . . .كلام الله تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز . يبيّن ذلك ويوضّحه أنّه لوكان الميزان إنّما هوالعدل ، لكان لا يثبت الثقل والخفة فيه معنى ، فدلّ على أنّ المراد به الميزان المعروف الذي يشتمل على ما يشتمل عليه الموازين فيما بيننا »(٣) .

وفي كتابه الآخر قال : « إنّ أكثر أهل العدل يثبتون الموازين

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٤٧٣) .

(٢) الغنية (ص ١١٦) .

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٣٤-٧٣٥) .

ولا ينكرونها ، كما نطق به الكتاب ، وإنّما أنكره بعضهم » ، وجوّز أن توزن الأعمال الحسنة والسيئة وزناً حقيقياً[(١)] .

وسأل الزمحشري في تفسير قوله تعالى ﴿ وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ ﴾ [الأنبياء: ٤٧] « فإن قلت : ما المراد بوضع الموازين ؟ قلت : فيه قولان : أحدهما : إرصاد الحساب السوي والجزاء على حسب الأعمال بالعدل والإنصاف . . .والثاني : أنّه توضع الموازين الحقيقية ويزن بها الأعمال »[(٢)] ، ثم لم يرجّح بين هذين القولين ، ولكنّه ذكر بعض الآثار الواردة في الميزان ، فكأنّه يميل إلى إثبات حقيقته .

وقد ذهب أكثر الإباضية إلى أنّ الميزان هوتمييز الأعمال وتفصيلها ، وأوّلوا الآيات والأحاديث الواردة في صفته ، حيث قالوا إنّ الأعمال أعراض وليست أجساماً فلا يمكن حمل النصوص على ظاهرها[(٣)] .

وقال أحد أئمتهم : « وإنّما المراد عندنا وعند معظم المعتزلة من الميزان ، اعتبار الحسنات وتمييزها عن غيرها ، والعدل الذي وضعه عزّ وعلا بين خلقه » ، ثمّ علّل كلامه بأنّ الميزان يحتاجه من لا يعرف مقادير الأشياء ، والله عالم بها[(٤)] .

---

(١) انظر : فضل الاعتزال (ص ٢٠٤) ، و: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (١/ ٢٤٧) .

(٢) الكشاف (٢٣/ ١٢١) . وانظر كذلك (٢/ ٨٥) عند تفسيره للآية التاسعة من سورة الأعراف .

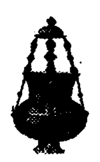
(٣) انظر : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٢٦) ، و: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٤) معالم الدين للمصعبي (٢/ ١٩١) - نقلاً عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٨٥) .

أمّا الزيدية فقد أثبتوا الموازين ، فقال الأمير حسين بن بدر الدين في عقيدته : « وأدين الله تعالى . . . بالحشر للعرض المشهور ، والإشهاد على الأعمال بغير زور ، ووضع الموازين ، وأخذ الكتب بالشمال واليمين . . . »(١) .

إذاً إنّ بعض المعتزلة والإباضية أنكروا حقيقة الميزان ، والبعض منهم أثبته .

ونختم الكلام في هـذه القضية بنقل كلام ابن أبي العزّ الحنفي إذ قال : « فعلينا الإيمان بالغيب ، كما أخبرنا الصادق ﷺ ، من غير زيادة ولا نقصان . ويا خيبة من ينفي وضع الميزان القسط ليوم القيامة كما أخبر الشارع ، لخفاء الحكمة عليه ، ويقدح في النصوص بقوله : لا يحتاج إلى الميزان إلا البقّال والفوّال ! وما أحراه بأن يكون من الذين لا يقيم الله تعالى لهم يوم القيامة وزناً . ولولم يكن من الحكمة في وزن الأعمال إلا ظهور عدله سبحانه لجميع عباده ، فإنّه لا أحد أحب إليه العذر من الله ، من أجل ذلك أرسل الرسل مبشرين ومنذرين . فكيف ووراء ذلك من الحكم ما لا اطلاع عليه ؟ »(٢) .



(١) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦١)

(٢) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤١٩) .

المبحث الرابع

أثر مقالته على المعتزلة ومن وافقهم في الشفاعة

وجدنا فيما سبق أنّ المعتزلة ومن تبعهم اختلفوا في مسائل عذاب القبر والميزان والصراط ، ولكنّهم - كلّهم - أجمعوا على إنكار الشفاعة لعصاة الموحّدين . كما أنّهم أجمعوا على إنكار أن يخرج أحد من النار بعد أن دخلها ، وحملوا الأحاديث الواردة في الشفاعة على رفع درجات أهل الجنة ، أوعلى التائبين من أهل الكبائر .

قال القاضي عبد الجبّار : « لا خلاف بين الأمة في أنّ شفاعة النبي ﷺ ثابتة للأمة ، وإنّما الخلاف في أنّها تثبت لمن ؟ فعندنا أنّ الشفاعة للتائبين من المؤمنين ، وعند المرجئة أنّها للفساق من أهل الصلاة »(١) . واستدلّ على رأيه هذا بأدلة تثبت - على حدّ زعمه - أنّ الفسقة خالدون مخلّدون في النار « فقد دلّت الدلالة على أنّ العقوبة تستحق على طريق الدوام ، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ﷺ والحال ما تقدّم ؟ »(٢) . وأما الأدلة التي تدلّ على عكس ذلك ، فإما أحاديث آحاد لا يصح الاحتجاج به ، أوأنّها تحمل على أهل الكبائر إن تابوا(٣) .

وقال في كتابٍ آخر : « ونزعم أنّ من أنكرها - يعني الشفاعة - فقد أخطأ الخطأ العظيم ، لكنّا نقول لأهل الثواب دون أهل العقاب »(٤) .

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٦٨٨) .

(٢) نفس المصدر (ص ٦٨٩) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ٦٩١) .

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٢٠٧) .

ولقد وافقت الإباضيةُ المعتزلةَ في هذا الباب كعادتهم ، فأثبتوا شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة لأمّته قبل دخولهم الجنة ، ولكنهم خصّصوا هذه الشفاعة للمؤمنين - ويعنون بذلك الذين لم يلتبسوا بالكبائر ؛ إذ أهل الكبائر ليسوا بمؤمنين على قولهم . يقول أحدهم عن الشفاعة : « إنّها عند أصحابنا إنما تكون في المحشر قبل دخول الكفار وعصاة الموّحدين النار وهي مخزونة لا ينالها نبي مرسل ولا ملك مقرّب ، حتى يأتيها سيدنا محمد ﷺ وهي المقام المحمود الذي وعده الله عزّ وجلّ ، ويحمده به الأولون والآخرون لفتحه إياه لهم بعد كونه مغلوقاً لا يصل إليه أحد »(١) .

وقد يغترّ القارئ بهذا الكلام إذ لم ينف صاحبه الشفاعة صراحة لأهل الكبائر ، ولكن إذا تأملنا النصّ ، نجد أنّ صاحبه صرّح بأنّ عصاة الموحّدين سيدخلون النار ، ثم ذكر شفاعة النبي ﷺ في فتح باب الجنّة ، ولم يذكر أنّ عصاة الموحّدين سيدخلونها ، بمعنى أنّ شفاعة النبي ﷺ مقتصرة في طلبه ربّه بفتح باب الجنّة ومن ثمّ إدخال المؤمنين فيها .

وتتأكّد هذه العقيدة عند الرجوع إلى مسندهم (مسند الربيع بن حبيب) حيث ساق مؤلفه أحاديث كثيرة تنفي الشفاعة لأهل الكبائر ، منها حديث جابر مرفوعاً : « ليست الشفاعة لأهل الكبائر من أمّتي »(٢) .

---

(١) قناطر الخيرات للجيلاطي (١/ ٣٢٠) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٦٣) . وانظر كذلك : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٤) .

(٢) مسند الربيع بن حبيب (٤/ ٢٢) - نقلًا عن : الإباضية عقيدة ومذهباً للطعيمة (ص ١٦٤) . ويلاحظ أنّ حديث جابر في سنن ابن ماجة (كتاب الزهد ، باب ذكر الشفاعة ، حديث٤٣١٠) على عكس هذا تماماً .

وقال صاحب (جوهر النظام)[١] :

ومن يمت على الكبير عذبا وذاكِ في القرآن حكماً وجبا
ليس له شفاعة من أحد من الورى حتى النبي أحمد
لكنه في النار قطعاً يخلد فهو بها معذّب مؤبد

كما ذهبت الزيدية إلى إنكار الشفاعة لعصاة الموحّدين ، واستدلّوا بقوله تعالى ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: ١٨].[٢] . وقال الأمير حسين بن بدر الدين : « فصل : فإن قيل : ما تقول في الشفاعة فقل : أدين الله تعالى بثبوتها يوم الدين ، وإنما تكون خاصة للمؤمنين ، دون من مات مصرّاً من المجرمين على الكبائر ، ليزيد نعيماً إلى نعيمهم وسروراً إلى سرورهم ، ولمن ورد العرض وقد استوت حسناته وسيئاته ، فيشفع له النبي ﷺ ليرقى درجة غير المكلّفين في الصبيان والمجانين . وإنما قلنا إنّه لا بدّ من ثبوتها لقوله تعالى ﴿ عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا ﴾ [الإسراء: ٧٩] ، قيل : هوالشفاعة . وقال ﷺ « من كذّب بالشفاعة لم ينلها يوم القيامة » . وأمّا أنّها تكون لمن ذكرناها فلقوله تعالى ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر: ١٨]، ما للظالمين من أنصار ، وقول النبي ﷺ « ليست شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي » ، وقوله تعالى : ﴿ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ ﴾ [الأنبياء: ٢٨] ، كلّ ذلك يدلّ على ما قلنا »[٣] . وقال في موضع آخر : « فصل : فإن قيل : ماذا تدين به

(١) الجوهر النظام للسالمي (ص ١٢) .
(٢) انظر : الزيدية : نشأتها ومعتقداتها ، للقاضي الأكوع (ص ٥٩) .
(٣) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٦٢-٦٣)

في أهل الكبائر سوى أهل الكفر ، فقل : أسميهم فساقاً . . . وأدين الله تعالى بأنّهم متى ماتوا مصرّين على الكبائر فإنّهم يدخلون نار جهنّم ويخلدون فيها أبداً ، لا يخرجون في حالٍ من الأحوال »[١] .

كما فصّل الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى أدلة الزيدية في نفي الشفاعة لأهل الكبائر في كتابه الضخم (الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد) ، وبيّن أنّ الشفاعة - عندهم - مقتصرة على الصالحين دون الفاسقين ، والأدلة التي يستدلّ بها أهل السنة على جواز الشفاعة للفاسقين إنّما هي في حقّ الفاسق التائب[٢] .

وفي متنهم المشهور بـ (الثلاثين مسألة) نصّ على « . . . أنّ شفاعة النبي ﷺ يوم القيامة ثابتة قاطعة ، ولا تكون إلا لمن يدخل الجنّة ، فيزيدهم الله نعيماً على نعيمهم وسروراً إلى سرورهم ، والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿ مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾ [غافر : ١٨] ، ولا شكّ أنّ الفاسق ظالم بلا خلاف بين أمة محمد فلا يجوز أن يشفع النبي ﷺ لأحدٍ من الفسّاق ، وإذا لم يجز أن يشفع لهم ، لم تبق الشفاعة إلا للمؤمنين »[٣] .

والزيدية يؤمنون أنّ « . . . من مات كافراً أوعاصياً لم يتب فهومن

---

(١) العقد الثمين في معرفة ربّ العالمين ، للأمير الأكوع (ص ٥٧)

(٢) انظر : الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد (ج ٢ ، ورقة ٧٥ ب وما بعدها) ، نقلًا عن : الإمام المهدي أحمد ابن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي للكمالي (ص ٤٠١-٤٠٧) .

(٣) الثلاثون مسألة للدصّاص (س ٢٠) .

أصحاب السعير خالداً فيها أبداً »[١] .

وقد فرّق بعض الباحثين بين مقالة الجهمية والمعتزلة ، فقال : « تنكر الجهمية الشفاعة مطلقاً ، سواء أكانت لرفع الدرجات في الجنة أم لإخراج العصاة من النار ، وهم بذلك يخالفون أهل السنة والمعتزلة والزيدية والخوارج ، ويعرضون إعراضاً كاملًا عما ورد في إثباتها من نصوص »[٢] .

ويمكن أن نستنبط أصلًا لهذا القول من كلام بعض الجهمية حيث نقل الملطي عنهم « ومنهم صنف أنكروا . . . الشفاعة ، أن يشفع رسول الله ﷺ لأحد من أمته ، وأن يخرج الناس من النار بعد ما دخلوها »[٣] . فقولهم (أن يشفع لأحد من أمته) يؤخذ منه نفي جميع أنواع الشفاعة ، إلا أن هذا القول أثر عن (بعض الجهمية) ولم يؤثر عن جهم بن صفوان نفسه ، فالله أعلم بالصواب .

ولئن وافقت الخوارج والمعتزلة والزيدية جهمَ بن صفوان في هذه المسألة ، فقد خالفه في هذا الأصل الرافضة ، حيث فتحوا باب الشفاعة لجميع آل البيت ، وهي خاصة للشيعة ومقبولة حتماً عندهم[٤] .



(١) الزيدية : نظرية وتطبيق لشرف الدين (ص ٧٦) .

(٢) الحياة الآخرة للعواجي (١/٣٥٨) .

(٣) التنبيه والردّ (ص ٩٧) .

(٤) انظر : الحياة الآخرة للعواجي (١/٣٥٩-٣٦٦) .

الخلاصة

إنّ جهم بن صفوان هوأوّل من أنكر عذاب القبر ، والصراط ، والميزان ، ولقد وافقه على هذا بعض طوائف المعتزلة والإباضية والزيدية .

وهوأيضاً أوّل من أنكر الشفاعة ، إلا أنّه أنكرها بالكلية ، والمعتزلة ومن اتبعهم أنكروا حقيقتها وقصروها على الموحّدين فقط .



الباب السادس

أثر مقالته في القدر في الفرق الإسلامية

وفيه فصلان :

الفصل الأول : مقالته في القدر

الفصل الثاني : أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية

الفصل الأول

مقالته في القدر

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : بيان مقالة جهم في القدر .

المطلب الثاني : المسائل التي أثّرت على جهمٍ في قوله في القدر

المطلب الثالث : نشأة القول بالقدر في الإسلام .

المطلب الرابع : منشأ قول جهم في القدر .

المطلب الخامس : أدلة قول جهم في هذه المسألة .

المطلب الأول

بيان مقالة جهم في القدر

استفاض قول جهم في مسألة الجبر بين جميع علماء المقالات ، حتى أصبح علماً عليه ، فلا تكاد تجد كتاباً في المقالات إلا وينصّ على عقيدته في الجبر . وإليك بعض هذه النقولات .

قال أبوالحسن الأشعري : « الذي تفرد به جهم القول . . . أنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده وأنّه هوالفاعل ، وأن الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ، كما يقال : تحركت الشجرة ، ودار الفلك ، وزالت الشمس ، وإنما فعل ذلك بالشجرة والفلك والشمس الله سبحانه ، إلا أنّه خلق للإنسان قوة كان بها الفعل وخلق له إرادة للفعل واختياراً له منفرداً له بذلك ، كما خلق له طولًا كان به طويلًا ، ولوناً كان به متلوناً . . . »(١) .

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٢٧٩) .

وقال : « وحكى زرقان عن الجهم أنّه كان يقول . . . لا فاعل إلا الله عزّ وجلّ »[١] .

وقال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي قال بالإجبار والاضطرار إلى الأعمال ، وأنكر الاستطاعة كلّها ، وقال : لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز ، كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحى ، من غير أن يكونا فاعلين أومستطيعين لما وصفتا به »[٢] .

وقال ابن حزم : « اختلف الناس في هذا الباب [يعني في القدر] ، فذهبت طائفة إلى أنّ الإنسان مجبر على أفعاله وأنّه لا استطاعة أصلًا له ، وهوقول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة »[٣] .

وحكى الشهرستاني بعض مقالاته فقال : « منها قوله في القدرة الحادثة أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هومجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال : أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيّمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض ، وأنبتت إلى غير ذلك . والثواب والعقاب جبر كما أنّ الأفعال جبر . قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان

---

(١) نفس المصدر (ص ٥٨٩) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٩٤) .

(٣) الفصل (٣/ ٣٣) .

جبراً . . . وهو من الجبرية الخالصة »[١] .

وقال عبد القادر الجيلاني : « تفرّد جهم بن صفوان بأنّ الإنسان إنما ينسب إليه ما يظهر منه على المجاز لا على الحقيقة ، كما يقال : طالت النخلة ، وأدركت الثمرة »[٢] .

وذكر الرازي جهماً ضمن الفرق الجبرية وقال : « وكان من قوله إن العبد ليس قادراً البتّة »[٣] .

وحكى المطرّزي أنّ جهماً كان يقول « إنه لا فعل لأحد على الحقيقة إلا الله تعالى ، وأن العباد فيما ينسب إليهم من الأفعال كالشجرة تحركها الريح ، فالإنسان عنده لا يقدر على شيء ، إنما هومجبر في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في الجمادات وتنسب إليه مجازاً كما تنسب إليها »[٤] .

وذكر الصفدي ترجمته فقال : « جهم بن صفوان ، رأس الجهمية ، الذين ينسبون إليه من المجبرة . ذهب إلى أن الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل ، بل هومجبور بما يخلقه الله تعالى من الأفعال على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات ، وأن نسبة الفعل إليه إنما هو بطريق المجاز ، كما يقال جرى الماء وطلعت الشمس وتغيّمت السماء ، إلى غير ذلك . . . والثواب والعقاب والتكليف جبر كما أن

---

(١) الملل والنحل (١/ ٧٣) .

(٢) الغنية (ص ١١٧) .

(٣) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ١٠٤) .

(٤) المغرب في ترتيب المعرب (١/ ١٧١) .

أفعال العباد جبر »(١) .

وأنشد ابن القيّم(٢) :

والعبد عندهم فليس بفاعل بل فعله كتحرك الرجفان
وهبوب ريح أوتحرك نائم وتحرك الأشجار للميلان
والله يصليه على ما ليس من أفعاله حرّ الحميم الآن
لكن يعاقبه على أفعاله فيه تعالى الله ذو الإحسان

كما جاء وصف عقيدته في القدر بشيء من التفصيل في بعض كتب المعتزلة . قال القاضي عبد الجبّار : « اعلم أنّ المعقول من المذاهب التي تخالف قولنا في المخلوق هوقول جهم ، لأنّه لم يعلّق هذا الفعل بالواحد منّا على وجه الحقيقة ، بل جعل العبد فاعلًا له على وجه المجاز ، وأجراه مجرى إضافة الإحراق إلى النار ، ومجرى إضافة اللون إلى الملّون ، وأخرج الواحد منّا من كونه قادراً على الحقيقة ، وجعل وصفه بذلك مقيّداً لكونه حيّاً يصح أن يريد ويكره ، وقال : إنّما تفارق التصرفات المضافة إلى العبد الألوان وغيرها من حيث إنّه تعالى يبتدي اللون من دون أمر معه ، ويفعل الحركة مع الإرادة ، فيخلقهما جميعاً . . . »(٣) .

وقال صاحب كتاب (الحور العين) أنّ جهماً كان يقول « . . . أنّه لا فعل لأحدٍ على الحقيقة إلا الله تعالى ، وإنّ الخلق فيما ينسب إليهم من الأفعال كالشجرة تحركها الريح ، إلا أنّ الله تعالى خلق في الإنسان قوة

---

(١) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٢) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٢٦) .

(٣) المحيط بالتكليف (ص ٣٦٣) .

بها كان الفعل ، وخلق فيه إرادة الفعل واختياره ، كما خلق فيه سروراً بذلك وشهوة له »[١] .

إذاً ، نستخلص من هذه النقولات ما يلي[٢] :

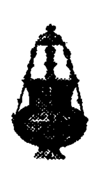
١) أنّ جهم بن صفوان قال بالجبر ، بمعنى أنّ الإنسان مضطر إلى عمله .

٢) أنّ الله تعالى هوخالق أفعال العباد ، ولا خالق ولا فاعل غير الله .

٣) أنّ الإنسان لا يوصف بالاستطاعة ، فليس لديه اختيار ولا مشيئة ولا قدرة ولا إرادة أصلًا .

٤) أنّ الأعمال لا تنسب إلى فاعليها إلا عن طريق المجاز ، كما تنسب الحركات إلى الجمادات .

٥) الفرق بين الإنسان والجمادات عنده أنّ الله يخلق في الإنسان قوة تكون بها الفعل ، ويخلق فيه إرادة واختياراً بها يريد ويختار الفعل ، ويخلق له سروراً به يسرّ بالفعل ، كما خلق له طولًا كان به طويلًا ، ولوناً كان به متلوناً . فغاية الفرق بين الإنسان والجمادات إثبات قدر واختيار زائد للإنسان ، هي بمنزلة اللون والطول ، أي خارج عن مشيئة الإنسان .



---

(١) الحور العين للحميري (ص ٢٥٦) .

(٢) علاوة على هذه النقاط ، فإنّ جهماً قد أنكر علم الله السابق ، الذي هوأحد أركان الإيمان بالقدر كما سنبيّنه . ولقد أفردت لهذه المسألة - أعني إنكاره العلم السابق - فصلًا خاصاً ، فليراجع (انظر : ص ٨٢٥) .

المطلب الثاني

المسائل التي أثّرت على جهمٍ في قوله في القدر

من أهمّ ما أدّى به إلى هذا القول هومبالغته في نفي التشبيه بين الله وبين الخلق ، بحيث نفى كلّ صفة موجودة في الخلق عن الله ، وكذلك نفى كلّ صفة موجودة في الله عن الخلق .

وقد نبّه ابن حزم على هذا التأثير حيث قال عن الجبرية : « فقالوا : لما كان الله تعالى فعالًا وكان لا يشبهه أحد من خلقه ، وجب أن لا يكون أحد فعالًا غيره »(١) . وقد تكلّمنا عن مقالته في الصفات ، والردّ عليها ، في مبحث سابق(٢) .

إلا أنّني أعني بهذا العنوان المسائل المتعلقة بباب القدر ، وهي - حسب ما وقفت عليه - مسائل سبع وجدت للجهم فيها قولًا . ولم أفصّل القول في هذه المسائل ، بذكر قول كل فرقة بالتفصيل ، وأدلتهم ، والردّ عليها ، لسببين : **الأول** : أنّ هذا الأمر يطول ذكره جداً كما لا يخفى ، بل لا أكون مبالغاً لوقلت إنّ أكثر هذه المسائل تستحق دراسة كاملة بمفردها(٣) .

---

(١) الفصل (٣/ ٢٢) .

(٢) انظر : (ص ٣٨٣) وما بعدها .

(٣) كما قد فعل بعض الباحثين في رسائل جامعية مختلفة ، منها مسألة (الحكمة والتعليل) ، فقد أخذها كرسالة جامعية الباحث : محمد المدخلي ، وكذلك مسألة (التكليف بما لا يطاق في القضاء والقدر) ، فقد كتب فيها الباحث : أحمد بن علي العال . ولقد بحث أكثر هذه المسائل الباحث : محمد عبد القادر في رسالته : (المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين) =

والسبب الثاني : أنني لم أقف على ما استدلّ به جهمٌ لهذه الأقوال ، فلا يمكن الردّ عليها بالتفصيل ، ولقد اكتفيت ببيان الحقّ في هذه المسائل مع أدلتها في المبحث الثاني من هذا الفصل . وأمّا في هذا المطلب ، فركّزت على بيان قول جهم بن صفوان فيها ، وببيان موجز حول علاقة المسألة بالقضاء والقدر .

أولًا : إنكار الحكمة والتعليل

إنّ مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى من المسائل المختلف فيها بين الفرق الإسلامية ، فالمعتزلة أفرطوا في تحقيقها حتى وصل الأمر بهم إلى إنكار خلق أفعال العباد ، ظناً منهم أنّ ذلك يكون ظلماً من قبل الله تعالى . وفرّط جهم بن صفوان والأشاعرة فأنكروا الحكمة والتعليل بالكلية لكي يسلبوا من العباد المشيئة ، فإن سئلوا : كيف يكلّف الله العباد ثمّ يعذّبهم ، مع أنّه جبرهم على الأعمال ؟ قالوا : إنّ الله يفعل ما يشاء ، وليس لأفعاله غاية ولا فعل شيئاً لحكمة أومصلحة .

وأمّا أهل السنة ، فتوسّطوا في هذه المسألة ، وفصّلوا في الأمر ، كما سنبيّن مذهبهم إن شاء الله في المبحث القادم .

ولقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في أكثر من موضع إنكار جهم بن صفوان الحكمة في أفعال الله ، فقال : « والجهم بن صفوان ومن اتبعه ينكرون حكمته ورحمته ، ويقولون : ليس في أفعاله وأوامره لام كي ، لا

= وبحث بعضها الباحث : خالد عبد اللطيف محمد نور في رسالته للدكتوراه (مسائل أصول الدين المبحوثة في علم أصول الفقه) ، وغير ذلك من الرسائل والأبحاث .

يفعل شيئاً لشيء ، ولا يأمر بشيء لشيء »[١] . كما ذكر أنّه هوالذي أصّل هذا القول[٢] .

وقال أيضاً : « وكذلك الحكمة ، أجمع المسلمون على أنّ الله تعالى موصوف بالحكمة ، لكن تنازعوا في تفسير ذلك . فقالت طائفة : الحكمة ترجع إلى علمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده ، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة . وقال الجمهور من أهل السنة وغيرهم : بل هوحكيم في خلقه وأمره ، والحكمة ليست مطلق المشيئة . . . بل الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة . . . وأصحاب القول الأول ، كجهم بن صفوان وموافقيه ، كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، يقولون : ليس في القرآن لام التعليل في أفعال الله ، بل ليس فيه إلا لام العاقبة . . . »[٣] .

كما بيّن رحمه الله أنّ جهماً كان ينكر أن يكون الله أرحم الراحمين ويقول : (بل يفعل ما يشاء) ، بمعنى أنّه يرجّح أحد المتماثلين بلا سببٍ ، وأنّ معنى (الحكيم) عنده هومجرّد العلم أوالقدرة ، وكان جهم يخرج إلى الجذمى ويقول : أرحم الراحمين يفعل مثل هذا بهؤلاء ؟[٤] . وكان يقول

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٦) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٨) .

(٣) انظر : منهاج السنة (١/ ١٤١-١٤٣) ، و: الردّ على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (ص ٨٣) .

(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٠) .

إنّ الله أمر عباده بأنواع من العبادات لا لحكمة مطلوبة ولا لسبب ، بل لمحض المشيئة(١) .

وعلّق ابن القيّم على قول جهم عند رؤيته للجذمى بقوله : « يعني أنّه ليس ثمّ رحمة في الحقيقة ، وأنّ الأمر راجع إلى محض المشيئة الخالية عن الحكمة والرحمة ، ولاحكمة عنده ولا رحمة ، فإنّ الرحمة لا تعقل إلا من فعل من يفعل الشيء لرحمة غيره ونفعه والإحسان إليه ، فإذا لم يفعل لغرض ولا غاية ولا حكمة ، لم يفعل الرحمة والإحسان »(٢) .

وأنشد ابن القيّم(٣) :

وكذاك قالوا ما له من حكمة هي غاية للأمر والإتقان
ما ثمّ غير مشيئة قد رجحت مثلاً على مثل بلا رجحان

فثبت بهذا أنّ جهم بن صفوان هوأوّل من أنكر الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى من المنتسبين إلى الإسلام ، علماً بأنّ هذا هوقول الفلاسفة قبله ، سواء بسواء(٤) .

---

(١) انظر : الجواب الصحيح (٢/ ٤٠) ، و(٦/ ٥٢٢) .

(٢) شفاء العليل (٢/ ١١٩) .

(٣) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٢٦) .

(٤) سئل أرسطو : (إذا كان الإله لم يزل ، ولا شيء غيره ، ثم أحدث العالم ، فلم أحدثه؟) فأجاب : « (لِمَ) غير جائزة عليه ، لأنّ (لِمَ) يقتضي العلة ، والعلة محمولة فيما هي علّة له من معلّ فوقه ، ولا علة فوقه ، وليس بمركب فتحيل ذاته العلل ، ف (لِمَ) عنه منفية » . انظر : الملل والنحل للشهرستاني (ص ٤٦٥) ، بتصرّف يسير .

ثانياً : التحسين والتقبيح العقليين

إنّ مسألة (التحسين والتقبيح العقليين) لها علاقة وثيقة بالحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ، فإنّها ناتجة عنها . ومن أنكر التحسين والتقبيح ، أدّاه إلى القول بأنّ الثواب من الله ليس جزاء على فعل الطاعات ، وأنّ العقاب ليس جزاء على فعل المحرّمات ، فلا شيء واجب على الله . وبهذا استطاع هؤلاء أن يقولوا إنّ العباد ليسوا بفاعلين على الحقيقة ، ومع ذلك يستحقون الثواب أوالعقاب[١] .

نقل شيخ الإسلام عن جهم أنّه أول من قال إنّ الله جلا وعلا « لا يفعل لحكمة ، ولا في الأفعال المأمور بها ما لأجله كانت حسنة ، ولا المنهي عنها ما لأجله كانت سيئة »[٢] . وقال إنّ جهماً كان لا يثبت حسناً ولا قبيحاً إلا بالأمر والنهي[٣] ، وأنّه كان يقول إنّ حُسن التوحيد والصدق ، وقُبح الظلم والشرك والكذب لا يعرف إلا بالشرع ، لا العقل[٤] .

وقد يُظنّ أنّ هذا النقل يتعارض مع ما نقله الشهرستاني عنه إذ قال إنّ جهماً « موافق للمعتزلة في . . . إيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع »[٥] . ونقل الصفدي هذا أيضاً إذ قال : « ووافق المعتزلة في . . . إيجاب المعارف بالعقل »[٦] . والظاهر أنّ الصفدي أخذ كلامه عن

---

(١) انظر : القصاء والقدر للمحمود (ص ٢٥٧) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٢) .

(٣) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦) .

(٤) انظر : الجواب الصحيح لابن تيمية (٢/ ٣٠٨) .

(٥) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٦) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

الشهرستاني بدون أن يبيّن ذلك[١] ، كما هوصنيع كثير من العلماء المتقدمين .

إلا أنه لا تعارض بين هذين القولين ، لأنّ شيخ الإسلام يحكي قوله في هذه المسألة - أعني مسألة التحسين والتقبيح العقليين - والشهرستاني يبيّن القاعدة العامة التي بنى جهم عليها عقيدته ، وهوتقديم العقل على النقل (وقد يفهم من هذا النقل القول بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل)[٢] . فنقل الشهرستاني متعلق بالجانب التأصيلي عند جهمٍ ، ونقل شيخ الإسلام متعلّق بهذه المسألة .

فالحاصل أنّ جهم بن صفوان كان يقول إنّ الحسن والقبح لا يعرف إلا بالشرع ، وليس للعقل دورٌ في تحسين الأفعال أوتقبيحها . وممّا يؤيد هذا ، ويبيّن علاقة هذه المسألة بباب القدر ، ما نقله القاضي عبد الجبار المعتزلي عنه ؛ إذ قال : « . . . وزعم أنّه تعالى جعل هذه الأفعال علامة الثواب ، وجعل بعضها علامة العقاب ، وحتى أجاز أن يجعل العلامة الدالة على الثواب الكفر ، والعلامة الدالة على العقاب الإيمان ، وحتى يجوز أن يجعل العلامة في ذلك الأمراض والمصائب ، والآلام والألوان . . . »[٣] .

---

(١) بحجة أنّ الصفدي متأخر عنه ، وكلامه عن الجهم يشبه كلام الشهرستاني عنه ، بل وفي بعض الفقرات يشبهه حرفاً بحرفٍ .

(٢) سبق وأن ذكرت عدّة احتمالات لهذه الجملة في (ص ١٤٠) من الرسالة .

(٣) المحيط بالتكليف (ص ٣٦٣) .

ثالثاً : إنكار الأسباب والطبائع

وهذه المسألة مبنية كذلك على ما سبق ، فمن أنكر الحكمة في أفعال الله ، أنكر أن يكون في الوجود سببٌ يتسبّب أمراً ، بل يقترن أحد الأمرين بالآخر بدون علاقة سببية بينهما ، وبناء على هذا ، يجوز أن يدخل الله العباد الجنة أوالنار بدون سببٍ منهم .

وقد ذكر شيخ الإسلام أنّ الجهم بن صفوان هوأوّل من عرف عنه إنكار الأسباب[١] ، وأنّه كان يقول « إنّه ليس في الوجود سبب يفعل به ، بل يقترن أحد الحادثين بالآخر »[٢] .

قال شيخ الإسلام : « فمن قال من أهل الكلام : إنّه لا يفعل الأشياء بالأسباب ، بل يفعل عندها لا بها ، ولا يفعل لحكمة ، ولا في الأفعال المأمور بها ما لأجله كانت حسنة ، ولا المنهي عنها ما لأجله كانت سيئة ، فهذا مخالف لنصوص القرآن والسنة وإجماع الأمة من السلف . وأول من قاله في الإسلام جهم بن صفوان الذي أجمعت الأمة على ضلالته ، فإنّه أول من أنكر الأسباب والطبائع . . . ونصوص الكتاب والسنة في إبطال هذا كثيرة جداً »[٣] . كما صرّح في موضع آخر أنّ جهماً هوأوّل من أنكر ما في الأجسام من الطبائع ، وما في خلق الله وأمره من الحكمة ، وما في المخلوقات والشرائع من الأسباب[٤] .

---

(١) انظر : جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ٨٨) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/ ١٤٣) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٢) .

(٤) الصفدية (٢/ ٣٣٠) .

وقد فسّر ابن القيّم معنى إنكار الأسباب وعلاقته بالقدر حين قال : « وبالجملة : فليس إسقاط الأسباب من التوحيد . بل القيام بها واعتبارها وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله فيها : هومحض التوحيد والعبودية . والقول بإسقاط الأسباب هوتوحيد القدرية الجبرية ، أتباع جهم بن صفوان في الجبر ، فإنّه كان غالياً فيه . وعندهم أنّ الله لم يخلق شيئاً بسببٍ ، ولا جعل في الأسباب قوى وطبائع تؤثر ، فليس في النار قوة الإحراق ، ولا في السمّ قوة الإهلاك ، ولا في الماء والخبز قوة الريّ والتغذي به ، ولا في العين قوة الإبصار ، ولا في الأذن والأنف قوة السمع والشم . بل الله سبحانه يحدث هذه الآثار عند ملاقاة هذه الأجسام ، لا بها . فليس الشبع بالأكل ، ولا الريّ بالشرب ، ولا العلم بالاستدلال ، ولا الانكسار بالكسر ، ولا الإزهاق بالذبح ، ولا الطاعات والتوحيد سبباً لدخول الجنة والنجاة من النار ، ولا الشرك والكفر والمعاصي سبباً لدخول النار . بل يدخل هؤلاء الجنة بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة أصلًا ، ويدخل هؤلاء النار بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة »[1] . وهذه الجمل الأخيرة توضّح علاقة هذه المسألة بمسألة القضاء والقدر .

رابعاً : معنى الاستطاعة

سبق أن بيّنا أنّ جهماً أنكر الاستطاعة كلها ، كما نصّ على ذلك غير واحدٍ من أهل العلم ، وهذا أدّاه إلى القول بالجبر الخالص . وقد أنكر جهم أن يكون للعبد أي استطاعة ، سواء قبل الفعل أومعه .

---

(١) مدارج السالكين (٣/٤٥٩) .

خامساً : جواز تكليف ما لا يطاق

بما أنّ جهم بن صفوان جعل العباد مثل الريشة في مهب الريح ، لا يقدرون على شيء من أفعالهم ، اضطرّه إلى القول بأنّ الله جل وعلا يجوز له أن يكلّف عباده بما لا يطيقون(١) . يقول شيخ الإسلام : « وإطلاق القول بأنّه يجبر العباد كإطلاق القول بأنّه يكلفهم ما لا يطيقون . هذا سلب قدرتهم على ما أمروا به ، وذلك سلب كونهم فاعلين قادرين »(٢) .

وحكى شيخ الإسلام عن جهم أنّه كان من المجوزّين لتكليف الأعمى بالبصر ، والفقير بالنفقة ، والزمن بالسير إلى مكة إذا جاء الشرع بذلك(٣) .

وأنشد ابن القيّم عنه أنّه كان يقول(٤) :

ما كلف الجبار نفساً وسعها أنى وقد جبرت على العصيان

سادساً : تفسير الظلم المنزّه عن الله

إنّ مسألة القدر متعلقة تماماً بتفسير (الظلم) الذي يجب أن ينزه عن الله فكل فرقة من الفرق التي خاضت في مسألة القدر فسّروا هذا الظلم بما يوافق قولهم في القدر ، وهي من أهمّ المسائل المتعلقة بالقدر(٥) .

---

(١) انظر : درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/ ٦٥) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٩) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٧) . وقال أيضاً إنّ الجهمية كانت تقول بأنّه قد يكلف الشخص بما يعجز عنه . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٩/ ٢١٦) .

(٤) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٤٥) .

(٥) انظر : شرح حديث أبي ذرّ لابن تيمية (ضمن مجموعة الرسائل المنيرية ، ٣/ ٢١١) .

وقد ذهب جهم إلى تفسير الظلم بمعنى خاص ، حيث فسّر الظلم بأنّه « هوالممتنع لذاته ، وهوالمحال لذاته ، وإن كان ما يمكن أن يكون فالربّ قادر عليه ، وكل ما كان قادراً عليه لا يكون ظلماً »[١] .

وقد ألّف شيخ الإسلام رسالة قبل وفاته بقليل باسم (رسالة في معنى كون الربّ عادلًا وفي تنزهه عن الظلم)[٢] ، صدّرها بقوله : « اتفق المسلمون وسائر أهل الملل على أنّ الله تعالى عدل قائم بالقسط لا يظلم شيئاً ، بل هومنزّه عن الظلم .

ثم لما خاضوا في القدر تنازعوا في معنى كونه عدلًا في الظلم الذي هومنزّه عنه .

فقالت طائفة : الظلم ليس بممكن الوجود ، بل كل ممكن إذا قدّر وجوده منه فإنه عدل ، والظلم هوالممتنع ، مثل الجمع بين الضدين وكون الشيء موجوداً معدوماً ، فإنّ الظلم : إما التصرف في ملك الغير - وكل ما سواه ملكه ، وإمّا مخالفة الآمر الذي تجب طاعته - وليس فوق الله تعالى آمر تجب عليه الطاعة . وهؤلاء يقولون : مهما تصوّر وجوده وقدّر وجوده فهوعدل . وإذا قالوا : كل نعمة منه فضل ، وكل نقمة منه عدل ، فهذا أمر أوهم[٣] . وهذا قول المجبرة ، مثل جهم ومن اتبعه ، وهوقول الأشعري وأمثاله من أهل الكلام وقول من وافقهم من الفقهاء

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية (٢/ ٣٠٤) .

(٢) انظرها في : جامع الرسائل لابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم (المجموعة الأولى ، ١/ ١٢٠-١٤٢) .

(٣) كذا في الأصل المطبوع ، ولم يتبيّن لي معناه أووجه تصحيحه .

وأهل الحديث[١] والصوفية . . . . »[٢] . .

وقال شيخ الإسلام إنّ الجهم كان يقول « . . . إنّه تعالى يعذّب بلا ذنب ، وقد تبعه طائفة تنسب إلى السنة ، كالأشعري وغيره ، وهوقول القاضي أبي يعلى وغيره ، وقالوا : إن الله يجوز أن يعذّب الأطفال في الآخرة عذاباً لا نهاية له من غير ذنب فعلوه »[٣] .

وعلى هذا ، جوّز جهم بن صفوان أن يعذّب الله عبداً على أمرٍ لا يتعلّق به أصلاً[٤] .

وأنشد ابن القيّم[٥] :

والظلم عندهم المحال لذاته أنى ينزّه عنه ذوالسلطان
ويكون مدحاً ذلك التنزيه ما هذا بمقبول لدى الأذهان

وهذا التفسير للظلم موافق لقوله في القدر ، لأنّه إذا عورض بأنّ إجبار العباد على أفعالهم ثم تعذيبهم على ذلك ظلم ، أجاب : إنّ الظلم معناه

---

(١) إنّ هذا التفسير (للظلم) هوقول بعض أئمة السنة كذلك ، كما بيّن شيخ الإسلام هنا . إلا أنّ هؤلاء الأئمة أرادوا الردّ على القدرية الذين كانوا يوجبون على الله أفعالًا بمقتضيات عقولهم ، فردّوا عليهم بأنّ الله يفعل ما يشاء ، ولا معقّب لحكمه ، وليس يجب عليه تعالى شيء . فهم - وإن وافقوا جهماً في هذا التفسير - فقد ذهبوا إليه من منطلق آخر ، ثم هؤلاء كانوا من أبعد الناس عن القول بالجبر .

(٢) جامع الرسائل (١/ ١٢١-١٢٢) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦) .

(٤) انظر : شرح أصول الخمسة للقاضي عبد الجبّار (ص ٦٤٠) .

(٥) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (١/ ٢٦) .

التصرّف في ملك الغير ، أومخالفة الآمر الذي تجب طاعته ، وهما ممتنعان في حقّ الله ، فلا يكون فعله هذا ظلماً .

سابعاً : الإرادة الإلهية هل تستلزم الرضا والمحبة ؟

القول في هذه المسألة له علاقة وثيقة بالقدر ، وهي مبنية على مسألة الحكمة والتعليل ، والتحسين والتقبيح .

ومن العجيب أنّ جميع الفرق المخالفة لأهل السنة - من الجبرية والقدرية - اتفقوا فيما بينهم في هذه المسألة ، وخالفوا قول الحق فيها ، فجعلوا الإرادة بمعنى المحبة والرضا . إلا أنّ منطلقاتهم ونتائجهم مختلفة كل الاختلاف ، فالمعتزلة ومن وافقهم قالوا بأنّ الله لا يحبّ الفساد ، إذاً لا يريده ، وإذا لم يرده ، لا يخلقه ، فالإنسان هوخالق هذه الأفعال من الكفر والفسوق والعصيان . بينما ذهب الجبرية إلى أنّ الله تعالى خالق كلّ شيء ، ومعنى ذلك أنّ كلّ شيء خلقه فهويريده ويحبّه ، إذاً هويحب الشر والفساد[١] .

وذكر ابن أبي العزّ لمّا تكلّم عن آراء الفرق في القدر أنّ منشأ الضلال من التسوية بين المشيئة والإرادة ، وبين المحبة والرضى ، فإنّ الجبرية والقدرية سوّوا بينهما ، ثمّ اختلفوا ، **فقالت الجبرية** : الكون كلّه بقضائه وقدره ، فيكون محبوباً مرضياً ، **وقالت القدرية النفاة** : ليست المعاصي محبوبة لله ولا مرضية له ، فليست مقدّرة ولا مقضية ، فهي خارجة عن مشيئته وخلقه[٢] .

---

(١) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٩٤) .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العزّ (ص ٢٥١) .

قال شيخ الإسلام ، حاكياً قول جهم في هذه المسألة : « وقابلهم - أي المعتزلة - الخائضون في القدر من المجبرة ، مثل الجهم بن صفوان وأمثاله ، فقالوا : ليست الإرادة إلا بمعنى المشيئة ، والأمر والنهي لا يستلزم الإرادة ، وقالوا : العبد لا فعل له البتة ولا قدرة . . . »[١] .

وبيّن موافقة جهم للقدرية بقوله : « وجهم ومن وافقه من المعتزلة اشتركوا في أنّ مشيئة الله ومحبته ورضاه بمعنى واحد ، ثم قالت المعتزلة : وهولا يحب الكفر والفسوق والعصيان ، فقالوا : إنّه يكون بلا مشيئته . وقالت الجهمية : بل هويشاء ذلك ، فهويحبه ويرضاه ، وأبوالحسن وأكثر أصحابه وافقوا هؤلاء ، فذكر أبوالمعالي الجويني أنّ أبا الحسن أوّل من خالف السلف في هذه المسألة ولم يفرق بين المشيئة والمحبة والرضا »[٢] .

فهذه سبعة أمور أثرت على جهم في قوله بالجبر[٣] ، ولكن هل كان هوأوّل من خاض في باب القدر ؟ هذا ما سنبيّنه في المسألة القادمة . . .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٣/ ٣٧) . وانظر كذلك (٨/ ٣٤٢) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٧٥) .

(٣) الأمر العجيب الملفت للنظر هوأنّ جميع هذه المقالات قد انفرد شيخ الإسلام بحكايتها عن جهم بن صفوان ، والله أعلم بسرّ ذلك . وقد يقال : إنّ شيخ الإسلام قد حكى في هذه المقالات السبع لازم قوله في الجبر ، إلا أنّه من المعلوم أنّ لازم القول قد لا يكون قولًا ، ثمّ إنّ شيخ الإسلام معروف بالدقة والأمانة في نقل مقالات الآخرين ، فربما اطلّع على بعض المصادر التي خفيت على غيره .

المطلب الثالث

نشأة القول بالقدر في الإسلام

إنّ الاختلاف في مسألة قدر الله من أقدم الخلافات بين الأمة الإسلامية ، فقد خاض الصحابة فيما بينهم في هذه المسألة والنبي ﷺ بين أظهرهم ، ولكن سرعان ما انتهوا عن هذا لمّا نهاهم النبي ﷺ عن ذلك ، فكفّوا ورجعوا عما هم فيه[١] . فلذلك لم يكن بين الصحابة بعد هذه الحادثة أي خلاف في مسألة قضاء الله وقدره ، حيث اتفقت كلمتهم على أنّ الله يعلم ما سيكون ، وأنّ الأمر كلّه بيده ، لا حول ولا قوة إلا به ، فما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، والآثار الواردة عنهم في هذا الباب ، في إثبات القدر والذمّ على من أنكره ، أمر متواتر لا ينكره إلا معاند .

ثم ظهر معبد الجهني في البصرة ، في أواخر عهد الصحابة ، فأنكر علم الله السابق للأشياء ، وقال إنّ الأمر أنف ، أي مستأنف ، فتبرأ منه عبد الله بن عمر رضي الله عنه وبقية الصحابة يومئذ . ومعبد يعدّ أول من أعلن القول بالقدر في الإسلام ، وقد أخذ مقالته هذه من رجلٍ نصراني ، ثم أخذها عن معبد غيلان الدمشقي .

قال الأوزاعي : « أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن ، كان نصرانياً فأسلم ثم تنصر فأخذ عنه معبد الجهني ، وأخذ غيلان عن معبد »[٢] . وقال ابن عون : « أدركت الناس وما يتكلمون إلا

(١) انظر القصة في سنن الترمذي ، كتاب القدر ، باب ما جاء في التشديد في الخوض في القدر (٤/ ٤٤٣ ، حديث ٢١٣٣) .

(٢) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/ ٨٢٧) .

في علي رضي الله عنه وعثمان رضي الله عنه ، حتى نشأ ههنا حقير يقال له : سنسويه البقال » ، ثم قال حماد بن زيد ، الراوي عن ابن عون : « ما ظنكم برجل يقول به ابن عون هوحقير ؟ »[١] . وعن يونس بن عبيد قال : « أدركت البصرة وما بها قدري إلا سنسويه ومعبد الجهني وآخر ملعون في بني عوافة »[٢] . وكان مسلم بن يسار يقول : « إنّ معبداً يقول بقول النصارى »[٣] .

وتأثر غيلان بالنصارى واضح جلي[٤] .

---

(١) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/٨٢٦) .

(٢) رواه اللآلكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/٨٢٦) .

(٣) تهذيب التهذيب لابن حجر (١/ ٢٢٥) .

(٤) إنّ النصارى - كغيرهم من الملل - على عقائد مختلفة في مسألة القدر ، إلا أنّ عامتهم استقروا على أنّ الله يعلم الأمور قبل حدوثها وأنّ الإنسان خالق أفعاله ، فمشيئة الإنسان هي النافذة والمحكّمة ، دون مشيئة الله . ومن الأمثلة على ذلك ، قصة عمر بن الخطّاب رضي الله عنه مع الجاثليق - اسم كبير قساوسة النصارى في الشام - حيث خطب عمر خطبة قال فيها : « من يهده الله فلا مضلّ له ، ومن يضلل فلا هادي له » ، فقال الجاثليق : « لا! » ، فسأل عمر عما قال ، فلما ترجم له ، أعاد عمر هذه الجملة ، فنفض الجاثليق ثوبه وقال : « إنّ الله لا يضل أحداً » ، فلما سمع مقالته عمر ، قال : « كذب عدوّ الله ، الله خلقك والله أضلك ثم يميتك فيدخلك النار إن شاء الله ، والله لولا ولث عقد لك لضربت عنقك . . .إلخ القصة » . وانظرها في : السنة لعبدالله بن أحمد (٢/ ٤٢٣) .

وممّا يؤكد هذا الأثر أن يوحنا الدمشقي - وسبق ذكره والكلام على نظريته في القدر (انظر : ص ٤١٠) - كان معاصراً لمعبد وغيلان ، وكان يؤلف في =

يقول شيخ الإسلام بعد أن ذكر علم الله والكتابة : « فهذا القدر هوالذي أنكره القدرية الذين كانوا في أواخر زمن الصحابة ، وقد روي أن أول من ابتدعه بالعراق رجل من أهل البصرة يقال له سنسويه المجوسي ، وتلقاه عنه معبد الجهني . ويقال : أول ما حدث في الحجاز لما احترقت الكعبة ، فقال رجل : احترقت بقدر الله تعالى ، فقال آخر : لم يقدر الله هذا . ولم يكن على عهد الخلفاء الراشدين أحد ينكر القدر ، فلما ابتدع هؤلاء التكذيب بالقدز ردّه عليهم من بقي من الصحابة ، كعبد الله بن عمر رضي الله عنه ، وعبد الله بن عباس رضي الله عنه ، وواثلة بن الأسقع رضي الله عنه ، وكان أكثره بالبصرة والشام ، وقليل منه بالحجاز ، فأكثر كلام السلف في ذمّ هؤلاء القدرية . . . »[(١)] .

وهؤلاء القدرية الأولى كانوا ينكرون علم الله السابق ومشيئته النافذة ، وأنّ الله خلق أفعال العباد . فلمّا تواترت الأمة بالإنكار عليهم وتكفيرهم ،

= مسائل الإيمان والقدر ، وقد ألّف كتاباً سمّاه (الإيضاح الصريح في المذهب الصحيح) ، بيّن فيه عقيدته في القدر ، وهويشبه تماماً عقائد بعض القدرية ، حيث قال فيه : « . . . ليس من الصواب أن ننسب إلى الله أفعالًا تكون أحياناً خسيسة وظالمة . . . فلم يبق إلا أن نقول إنّ الإنسان الذي يفعل ويصنع هومنشئ أفعاله ، وأنّه مخلوق مزوّد بحرية الإرادة » . انظر : مذاهب الإسلاميين للبدوي (ص ١١٥) . وقد قارن بعض علماء المستشرقين بين عقائد يوحنا الدمشقي هذا وعقائد المعتزلة ، فوجدوا بينهما تشابهاً كثيراً ، ممّا جعلهم يقرّرون أنّ يوحنّا هوالذي تولى كبر بثّ أفكار القدر بين المسلمين .

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٣٨٤) . وانظر كذلك (٨/ ٤٥٠) ، و(٢٨/ ٤٩٠) .

صار جمهور القدرية يقرّون بالعلم المتقدم والكتاب السابق ، ولكن أنكروا عموم مشيئة الله تعالى وقدرته وخلقه لأفعال العباد ، فاستقروا على أنّ الله (لا يخلق الشرّ)[١] .

ثمّ ظهر جهم بن صفوان ، ووافق هؤلاء القدرية في نفي العلم السابق[٢] ، ولكن ذهب إلى نقيض قولهم في المشيئة وخلق أفعال العباد . فقد يكون قول جهمٍ كرد فعل لقول هؤلاء القدرية . يقول ابن عساكر : « ولمّا بدأ يذيع رأيُ معبد أخذ في الردّ عليه جهم بن صفوان بخراسان فوقع في الجبر ، ونشأ عنه مذهب الجبرية »[٣] . وذكر شيخ الإسلام أنّ مقالته حدثت كردّ فعلٍ لمقالة القدرية[٤] .

ثم جاء المعتزلة وخالفوا جهماً في كلتا المسألتين ، فأثبتوا العلم السابق ، وأنكروا المشيئة وخلق أفعال العباد . وهذا الترتيب - أعني أسبقية جهم على المعتزلة - هوقول بعض الباحثين[٥] ، وهناك احتمال أنّ البدعتين ظهرتا في وقت متقارب جداً ، والصراع بينهما ساعد في نشر البدعتين في آنٍ واحدٍ .

هذا ، وليعلم أنّ لقب (القدرية) قد أطلق على المنكرين للقدر - كالمعتزلة - وعلى الغالين فيه - كالجهمية . لذلك فيجب التنبيه إلى أنّ

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٥٠) .

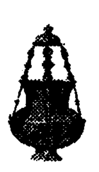
(٢) وسنتحدّث عن مقالته في علم الله في الفصل الأول من الباب السابع . انظر : (ص ٨٢٥) من الرسالة .

(٣) تبيين كذب المفتري (ص ١١) .

(٤) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٠) .

(٥) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٠٢) .

بعض أئمة السلف قد وصف الجهمية بهذا اللقب ، فمثلًا نجد الخلّال يعنون في كتابه السنة.ب : « الردّ على القدرية وقولهم إنّ الله جبر العباد على المعاصي »[1] .



(١) السنة للخلال (٣/ ٥٤٩) .

المطلب الرابع

منشأ قول جهم في القدر

ذكرنا فيما سبق أنّ القدرية قد تأثروا بالنصارى في قولهم بنفي المشيئة ، فالسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو : هل استورد جهم بن صفوان هذه المقالة من الأمم الأخرى ، وهل كان لغيره أثر في وصوله إلى هذا القول ؟

لقد ذكر بعض الباحثين أن جهماً أخذ هذه المقالة عن شيخه في التعطيل الجعد بن درهم ، وأنّه أول من قال بالجبر في الإسلام ، وإنّما نشرت المقالة على يد جهم فنسبت إليه ، كما حصل في مسألة الصفات[(١)] . ولكن عند الرجوع إلى المصادر الأصلية ، لا نجد ذكراً لقول جعدٍ في القدر ، إلا ما أشار إليه عبد القاهر البغدادي حيث قال : « ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني ، وغيلان الدمشقي ، والجعد بن درهم ، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة . . . »[(٢)] . كما ذكر فرقة (الخمارية) ، وهذه الفرقة تأثرت بجعدٍ في قوله « بأنّ النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلاً لا فاعل لها » ، وأنّ هذه الفرقة زعمت أنّ الخمر ليست من فعل الله ، وإنما هي من فعل الخمّار لأنّ الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية[(٣)] .

---

(١) وهذا رأي فضيلة الشيخ د ./ عبد الرحمن المحمود في كتابه : القضاء والقدر (ص ٢٠٣) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ٢٥) . كما ذكر نفس هذه العبارة ابن الجوزي في تلبيس إبليس (ص ٩٩) .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٤٨) .

وأشار الحافظ ابن حجر إلى قوله إذ قال : « إنّه - أي الجعد - جعل في قارورة تراباً وماء ، فاستحال دوداً وهواماً ، فقال : أنا خلقت هذا ، لأنّي كنت سبب كونه . . . »(١) . وهذا ، مع أنّه ليس من قول القدرية ، إلا أنّه يشبه قولهم في أنّ الإنسان خالق بعض الأشياء .

والذي يظهر - والله أعلم - أنّ جعد بن درهم لم يكن من القائلين بالجبر ، وبالتالي فلم يأخذ جهم قوله عنه . ويؤكّد هذا أن شيخ الإسلام ذكر أنّ جهماً هوأوّل من أنكر استطاعة العبد وقال بالجبر(٢) .

ومن المعلوم أنّ بعض فرق اليهود والنصارى كانوا يقولون بالجبر ، فهم - كغيرهم من الملل والنحل - تفرّقوا فيما بينهم في كثير من المسائل ، منها مسألة القدر والمشيئة ، وكان من كلتا الديانتين فرق يقولون بالجبر(٣) .

ومن القائلين بالجبر قبل جهم بن صفوان : الصابئة ، وبعض فلاسفة اليونان . وعلاقة جهم مع هاتين الطائفتين أوضح ، لأنّه كان يعيش بين مجتمع صابئي ، وناظر السمنية الذين تأثروا بالفكر اليوناني .

فأمّا الصابئة ، فكانوا يقولون بالجبر ، وقد أثّروا على عددٍ من أصحاب الكلام(٤) .

---

(١) لسان الميزان (٢/ ٣٠٧) .

(٢) انظر : الاستغاثة في الردّ على البكري (١/ ١٧٥) .

(٣) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ١٣٧-١٤٠) ، و المخالفون في القدر للرحيلي (ص ٧٩-٨٠ ، و٩٤-٩٧) .

(٤) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ١٣٦) . ولقلة المصادر حول الصابئة ، لم أتمكن من الوصول إلى تفاصيل قولهم في هذا الباب ، والله المستعان .

وأمّا فلاسفة اليونان ، فقد اختلفوا في القدر أيما اختلاف ، فالبعض منهم أثبته[١] ، غير أنّ غالبهم والمشهورين منهم ، مثل أرسطوطاليس ، أنكره[٢] . ولكن المجتمع اليوناني لم يتأثر بهذا الاختلاف بين فلاسفتهم ، فالفكر السائد عند عوامهم هوالقول بالجبر ، بمعنى أنّ الإنسان لا يستطيع أن يفرّ من قضاء الآلهة . ومن نظر إلى قصصهم وقرأ مسرحياتهم ، ظهر ذلك واضحاً جلياً ، ومن أشهر هذه المسرحيات على الإطلاق ، مسرحية سوفوكليز المسمى : (الملك إيديباس) . وهذه المسرحية كانت تمثّل في المواسم والاجتماعات ، وهي كلّها تدور حول قضية الجبر[٣] .

---

(١) مثل (هرقليطس) المتوفى سنة ٥٠٤ ق . م . ، حيث كان يقول : « الحياة والموت ، والخلق والفناء ، كلها بقدر ، والحركات مقدورة » . انظر :
The Pre-Socratic Philosophers , by Freeman (p . 109)

(٢) إنّ أرسطاطليوس أنكر القدر الإلهي ، ولكنه أثبت القدر الطبيعي ، بمعنى أنّه كان يقول بربط الأسباب بأمور طبيعية وعقلية ، لا بقدرة إلهية . ولقد تحدّث عن نظريته في القدر في كتابه (الميتافيزيقيا - يعني ما وراء الطبيعة) في فصلٍ كاملٍ ، قال فيه : « فكلّ حيّ سيموت ، ولكن هل سيموت بسبب مرض ، أوقتل . . .؟ لم يقدّر ، ولكنه متعلق بأمور أخرى » . انظر : (الميتافيزيقيا) لأفلاطون ،

Metaphysics , by Plato , Book VI , Section 3 (in : The Great Books of the World Series , v . 8 , p 549)

(٣) ولشهرة هذه المسرحية وأهميتها ، صارت من مقرّرات الدراسة عند كثير من المدارس والجامعات في الغرب - وأذكر أنّني قرأتها وعلّقت عليها أثناء دراستي في الجامعة كذلك .

والقصة - باختصار - تدور حول شخصية (إيديباس - Oedipus) . فقد =

وبيّن شيخ الإسلام تقارب قول جهمٍ مع قول الفلاسفة في باب القدر

= تكهّن إيدبياس عند صنم من أصنام قومه ، فأُخبر بأنّه سيقتل أباه ويتزوّج بأمّه ، وكان يحبهما كثيراً ، فتحيّر من أمره ، فعزم على أن يغادر من بلد والديه وأن لا يرجع إليهما أبداً ، فهرب إلى بلدٍ مجاورةٍ ، وترقى من منصب إلى منصب حتى أصبح ملكها ، حيث تزّوج بملكتها ، بعد أن قُتل الملك القديم على أيدي بعض قطاع الطريق . فلما كان جالساً في قصره ، دخل عليه كاهن وأخبره بأنّه قد قتل أباه وتزوج أمّه ، فأصابه الرعب ، وتهدّد الكاهن بالقتل والحبس ، وحين هوفي هذه الحالة المذعورة ، دخلت عليه الملكة ، فسألته عن سبب حاله ، فلما أخبرها ، استهزأت بالكاهن ، وقالت : (أتصدّق هؤلاء؟ فإنّ ذويه قد دخلوا على زوجي الملك ، وأخبروه بأنّ ابناً له سيقتله ، فلما ولدتُ غلاماً ، أمر بالغلام فقتل . ثم بعد سنوات طويلة قُتل زوجي على أيدي بعض قطاع الطريق في مكان كذا وكذا) ، فتنبّه إيدبياس ، وقال لها : (ماذا تقولين؟ في أي مكان؟) ثم تبيّن له أنّه كان من ضمن هؤلاء القطاع ، وأنّه لم يشعر تلك الساعة أنه قتل الملك ، ولكن بقي إشكال هوأنّ والديه في بلدٍ مجاورة . . . ، وتستمر القصة إلى أن استدعى أيدبياس بعض أكابر قريته ، فأخبره بأنّه لم يكن ابناً للرجل والمرأة الذين ربّياه ، بل أهدي إليهما في طفولته ، فاستدعى الرجل الذي أهداه ، وسأله عن أصله ، فقال إنّ الملك القديم قد أعطاه إياه وأمر بقتله ، ولكن أخذته العاطفة والرحمة ، فذهب به إلى بلد آخر وأعطاه لهذا الرجل . . . إلخ القصة . فتبيّن أنّه فعلًا قد قتل والده وتزوج بأمّه . والشاهد من القصة - وهي مصرّحة في القصة نفسها - أنّ الإنسان مهما حاول فلا يستطيع أن يفرّ من القضاء ، وأنّه مجبور يجرّه قدره إلى ما كتب له .

وممّا يدلّ على أهميّة هذه القصة كذلك ، أنّ العالم اليهودي (فرويد) قد تبنّى نظريته السايكولوجية المشهورة - والتي أستحي عن التعبير عنها لخبثها - على هذه القصة ، وسمّى هذه النظرية (عقدة إيدبياس) أو(عقدة أوديب) . =

فقال : « وقول جهم ومن وافقه : إنّ الإيمان مجرّد العلم والتصديق ، وهوبذلك وحده يستحقّ الثواب والسعادة ، يشبه قول من قال من الفلاسفة المشّائين وأتباعهم : إنّ سعادة الإنسان في مجرّد أن يعلم الوجود على ما هوعليه ، كما أنّ قول الجهمية وهؤلاء الفلاسفة في مسائل الأسماء والصفات ، ومسائل الجبر والقدر ، متقاربان ، وكذلك في مسائل الإيمان »[1] .

فخلاصة القول في هذا ، أنّنا لا نستطيع أن نجزم أنّ جهماً أخذ مقالته عن بعض الأمم الأخرى ، ولكن نقول : إنّه ليس أوّل من قال بالجبر ، فقد سبقه إلى ذلك كثير من الملل والأمم ، وكان له علاقة مباشرة باثنين منهما : الصابئة وفلاسفة اليونان ، والله أعلم .



= انظر القصة بكاملها في : (مجموع مؤلفات أوديب) ، ضمن :
(The Great Books of the World Series , v . 4 , pps . 99 - 113)

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٧/ ٥٨٥) .

المطلب الخامس

أدلة قول جهمٍ في هذه المسألة

بعد طول البحث ، لم أجد الأدلة التي تبنّاها جهم للوصول إلى هذا القول ، ولم أجد من ذكر أدلة الجهمية كذلك ، إلا أنّ الإمام يحيى ابن الحسين ، إمام الزيدية في القرن الثالث الهجري ، قد أورد بعض أدلة (الجبرية) في كتابه (الردّ على المجبرة القدرية)[(١)] ، ولكن عند قراءة الرسالة ، يظهر جليّاً أنّه يقصد بـ (الجبرية) أهل السنة ، لا الجهمية . ومن المعلوم أنّ المعتزلة بصفة عامة يصفون كلّ من أثبت قدرة الله ومشيئته النافذة بالجبر .

وهذا الشحّ في المعلومات حول أدلتهم أدّى ببعض الباحثين المعاصرين لمحاولة استخراج أدلة الجبرية من القرآن[(٢)] ، إلا أنّ ذكر هذه الأدلة ما هو إلا اجتهادات واستنباطات من هؤلاء الباحثين ، ولا نستطيع أن نجزم أنّ جهماً كان يستدلّ بها . بل إنّ بعض الباحثين المعاصرين يرى أنّ جهماً لم يصل إلى هذه النظرية نتيجة بحثٍ في القرآن والسنة ، وإنّما وصل إليها بناء على قوله في الصفات[(٣)] .

---

(١) وهي موجودة ضمن (رسائل العدل والتوحيد) ، تحقيق : محمد عمّارة (٢/ ٣٣-٦٩) .

(٢) انظر على سبيل المثال : مذاهب الإسلاميين للبدوي (١/ ٩٧-١٠٠) ، و: القضاء والقدر للمحمود (٣٢٨-٣٣١) .

(٣) انظر : القضاء والقدر في الإسلام للدسوقي (٢/ ١٤٠) .

فإذا كانت هذه هي صورة الحال ، فلا أرى كثير فائدة من ردّ هذه الأدلة ما دام أنّنا لا نستطيع أن ننسبها إلى جهمٍ أوالجهمية[١] .



(١) والردّ على فهمهم لهذه الأدلة القرآنية سهلٌ ، إذ ليس فيها أكثر من أنّ الله خالق أفعال العباد وأنّ مشيئته نافذة ، ولونظرنا إلى آيات أخر - وسيأتي في المبحث القادم - نجد أنّ الله قد أثبت للإنسان قدرة ومشيئة ، ونسب أفعالهم إليهم .
وهذا الباب من أحسن الأمثلة في ردّ أهل البدع ببدعة مقابلة لهم ، فنستطيع أن نردّ على أدلة (المجبرة) بأدلة (القدرية) ، ونردّ على أدلة (القدرية) بأدلة (المجبرة) . انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٩٩-٣٥٤) .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

ينحصر الكلام في هذا المبحث في أربعة مطالب :

المطلب الأول : بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر .

المطلب الثاني : بيان عقيدة أهل السنة والجماعة في المسائل المتعلقة بالقدر .

المطلب الثالث : بيان موقفهم من لفظ (الجبر) .

المطلب الرابع : تناقضات جهم بن صفوان في مقالته في الجبر .

المطلب الأول

عقيدة أهل السنة والجماعة في القضاء والقدر ونسبة أفعال العباد إليهم

إنّ الإيمان بقضاء الله وقدره من أركان الإيمان الستة ، وأصل من أصول الإسلام ، فقد أجاب النبي ﷺ جبريل لمّا سأله عن الإيمان : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشرّه »(١) .

وقد ذكر الله جل وعلا في كتابه أنّه خلق كلّ شيء بقدر ، منها قوله تعالى : ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ۞ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ شَرِيكٌ فِى ٱلْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَىْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ [الفرقان: ١-٢] وكذلك قوله تعالى : ﴿ وَإِن يَرَوْا۟ ءَايَةً يُعْرِضُوا۟

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان ، باب بيان أركان الإيمان (١/ ٢٧٢ ، حديث ٨) .

وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ﴾ [القمر: ٢]

وتنقسم مسائل القدر إلى قسمين :

القسم الأول : ما يتعلّق بالله جلّ وعلا .

والقسم الثاني : ما يتعلّق بالعبد .

القسم الأول

ما يتعلّق بالله جل وعلا

فأما ما يتعلّق بجانب الخالق ، فقد بيّن أئمة السلف أنّ الإيمان بالقدر مبني على أربعة أركان ، لا يكون إيمان المؤمن صحيحاً إلا بهذه الأركان الأربعة ، وهي : العلم ، والكتابة ، والمشيئة ، والخلق .

١) العلم

فأهل السنة والجماعة يؤمنون بأنّ الله جل وعلا يعلم كل شيء ، يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لم يكن لوكان كيف يكون ، وما لا يكون لوكان كيف يكون[(١)] .

قال الله جلا وعلا : ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأنعام: ٥٩] وفي الحديث المرفوع : « قَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُعْرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ ؟ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ ؟ قَالَ : كُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ أَوْ لِمَا

---

(١) وقد فصّلت الأدلة على علم الله الشامل في المبحث الأول من الباب السابع ، فليراجع .

يُسِّرَ لَهُ »(١) .

٢) الكتابة

ويؤمن أهل السنة أنّ الله قد كتب ما كان وما سيكون ، وأنّ كل شيء مكتوب في اللوح المحفوظ . قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِۗ إِنَّ ذَٰلِكَ فِي كِتَٰبٍۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [الحج: ٧٠] . وقال النبي ﷺ : « كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال : وعرشه على الماء »(٢) .

٣) المشيئة

وأهل السنة يثبتون مشيئة الله النافذة ، وأنّ ما شاء كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فلا يخرج عن إرادته شيء ، ولا يحصل بدون إرادته شيء . قال تعالى : ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِي ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُۖ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [آل عمران: ٢٦]

وقال رجل للنبي ﷺ ما شاء الله وشئت ، فقال : « أجعلتني لله عدلًا ؟ بل ما شاء الله وحده »(٣) .

---

(١) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب القدر ، باب جفّ القلم على علم الله (١١/ ٤٩١ ، حديث ٦٥٩٦) ، ومسلم في القدر ، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمّه (١٦/ ٤١٤ ، حديث ٦٦٧٩) من مسند عمران بن حصين رضي الله عنه .

(٢) رواه مسلم في كتاب القدر ، باب حجاج آدم موسى (١٦/ ٤١٩ ، حديث ٦٦٩٠) ، والترمذي في كتاب القدر ، باب منه (حديث ٢١٥٧) من مسند عبد الله بن عمر رضي الله عنه .

(٣) رواه ابن ماجة (حديث ٢١١٧) ، وأحمد في مسنده ، (١/ ٢١٤) ، وابن =

٤) الخلق

ويؤمن أهل السنة أنّ الله جل وعلا خالق كل شيء ، بما في ذلك أفعال العباد ، فلا يقع شيء إلا بخلقه .

قال جل وعلا : ﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴾ [الأنعام: ١٠٢]

وفي الحديث المرفوع : « إنّ الله يصنع كل صانع وصنعته »[(١)] .

ولقد أجمع السلف على إثبات علم الله وقدرته ومشيئته وخلقه . قال إسماعيل بن يحيى المزني : « فالخلق عاملون بسابق علمه ، ونافذون لما خلقهم له من خير وشرّ لا يملكون لأنفسهم من الطاعة نفعاً ، ولا يجدون إلى صرف المعصية عنها دفعاً »[(٢)] . وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الله قد علم ما كان من أول الدهر ، وما لم يكن ، وما هوكائن أحصاه وعدّه عدا ومن قال : إنّه لا علم إلا ما كان وما هوكائن فقد كفر بالله العظيم . . . قد علم الله ما العباد عاملون ، وإلى ما هم صائرون ، لا يخرجون من علم الله ولا يكون في الأرضين والسموات إلا ما علم الله تعالى »[(٣)] . وقال ابن بطة العكبري : « ثمّ من بعد ذلك الإيمان بالقدر خيره وشرّه ، حلوه ومرّه ،

= أبي شيبة (رقم ٦٧٤٢) ، وغيرهم ، كلهم عن ابن عباس رضي الله عنه . وصحّحه الألباني في الصحيحة (حديث ١٣٩) .

(١) رواه البخاري في خلق أفعال العباد (حديث ٩٢ ، ص ٣٣) ، وابن أبي عاصم في السنة (حديث ٣٥٧) ، والحاكم في المستدرك (١/ ٣١) ، وغيرهم ، وصحّحه الألباني في الصحيحة (حديث ١٦٣٧) .

(٢) شرح السنة للمزني (ص ٧٦) .

(٣) شرح السنة للبربهاري (ص ٣٧-٣٩) .

قليله وكثيره ، مقدور واقع من الله عزّ وجلّ على العباد ، في الوقت الذي أراد أن يقع ، لا يتقدم الوقت ولا يتأخر ، على ما سبق بذلك علم الله »(١) وقال ابن أبي زمنين : « ومن قول أهل السنة أنّ المقادير كلها خيرها وشرها حلوها ومرها من الله عزّ وجلّ ، فإنّه خلق الخلق وقد علم ما يعملون وما إليه يصيرون »(٢) ، وقال الصابوني : « ويعتقدون ويشهدون أنّ الله عزّ وجل أجّل لكل مخلوق أجلًا ، وأن نفساً لن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلًا ، وإذا انقضى أجل المرء فليس إلا الموت ، وليس له عنه فوت »(٣) .

ويلاحظ أنّ جهم بن صفوان قد أنكر علم الله السابق (ويلزم من ذلك إنكار الكتابة) ، ولكنه غلا في جانب المشيئة والخلق .

القسم الثاني

ما يتعلّق بجانب العبد

وأمّا ما يتعلّق بجانب العباد ، فأهل السنة يثبتون أنّ للعباد قدرة ومشيئة ، وأنّهم يريدون ويختارون ، وأنّهم فاعلون على الحقيقة ، وأنّ أفعالهم قائمة بهم ومنسوبة إليهم ، فيستحقون المدح والذمّ والجزاء والعقاب على أعمالهم .

١) إثبات القدرة والمشيئة للعبد

إنّ إثبات القدرة والمشيئة للعبد أمر ثابت بالكتاب والسنة والإجماع .

---

(١) الشرح والإبانة لابن بطة (ص ٢١٥) .

(٢) أصول السنة لابن أبي زمنين (ص ١٩٧) .

(٣) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص ١٠٩) .

فالله جلّ ذكره قد أثبت للعبد مشيئة ، فقال : ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٨-٢٩] ، وقال تعالى : ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا * وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان: ٢٩-٣٠] .

كما نسب إليهم القدرة : ﴿وَغَدَوْا۟ عَلَىٰ حَرْدٍ قَٰدِرِينَ﴾ [القلم: ٢٥] ، والقوة : ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ۚ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤] ، وكذلك في قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَقَالُوا۟ مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً ۖ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۖ وَكَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ [فصلت: ١٥] فلم ينف عنهم قوتهم ، بل أثبت جلّ ذكره قوته التي هي أكبر وأشدّ وأقوى من كل قوة .

وفرّق جل وعلا بين المستطيع وغير المستطيع ، فقال : ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، وقال : ﴿فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦] .

يقول ابن قتيبة ، بعد إيراده لجملة من الأقوال في القدر : « وعدل القول في القدر أن تعلم أنّ الله عدلٌ لا يجور كيف خلق وكيف قدر وكيف أعطى وكيف منع ، وأنّه لا يخرج عن قدرته شيء ولا يكون في ملكوته من السموات والأرض إلا ما أراد . . .فإن أعطى فبفضلٍ ، وإن منع فبعدلٍ ، وأنّ العباد يستطيعون ، ويعملون ، ويجزون ما يكسبون ، وأنّ الله لطيف يبتدئ بها من أراد ويتفضّل بها على من أحب ، يوقعها في القلوب فيعود بها إلى طاعته ويسمعها من حقت عليه كلمته . فهذه جملة ما ينتهي إليه علم ابن آدم من قدر الله عزّ وجلّ ، وما سوى ذلك مخزون عنه »(١) .

---

(١) الاختلاف في اللفظ (ص ٢٢) .

قال ابن قدامة : « ونعلم أنّ الله سبحانه وتعالى ما أمر ونهى إلا المستطيع للفعل والترك ، وأنّه لم يجبر أحداً على المعصية ولا اضطره إلى ترك طاعة . قال تعالى ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْۗ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ، وقال تعالى : ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] ، وقال تعالى : ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْۚ ﴾ [غافر: ١٧] . فدلّ على أنّ للعبد فعلًا وكسباً يجزى على حسنه بالثواب ، وعلى سيئه بالعقاب ، وهوواقع بقضاء الله وقدره »(١) .

ويقول شيخ الإسلام : « ومما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها . . . أنّ العباد لهم مشيئة وقدرة ويفعلون بمشيئتهم وقدرتهم ما أقدرهم الله عليه ، مع قولهم أنّ العباد لا يشاءون إلا أن يشاء الله . . . والقرآن قد أخبر بأنّ العباد يؤمنون ، ويكفرون ، ويفعلون ، ويعملون ، ويكسبون ، ويطيعون ، ويعصون ، ويقيمون الصلاة ، ويؤتون الزكاة ، ويحجون ، ويعتمرون ، ويقتلون ، ويزنون ، ويسرقون ، ويصدّقون ، ويكذّبون ، ويأكلون ، ويشربون ، ويقاتلون ، ويحاربون ، فلم يكن من السلف والأئمة من يقول : إنّ العبد ليس بفاعل ولا مختار ، ولا مريد ولا قادر ، ولا قال أحدهم : إنّه فاعل مجازاً ، بل من تكلّم منهم بلفظ الحقيقة والمجاز متفقون على أنّ العبد فاعل حقيقة والله تعالى خالق ذاته وصفاته وأفعاله . وأوّل من ظهر عنه إنكار ذلك هوالجهم بن صفوان وأتباعه . . . »(٢) .

---

(١) لمعة الاعتقاد (ص ١٨٦) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٩) .

لذلك ، فقد أجمع السلف قاطبة على أنّ العبد فاعل ومختار ومريد وقادر(١) .

وفي هذه الأدلة ردّ على قول جهم بن صفوان ، حيث أنكر المشيئة بالكلية . وهناك أمر آخر يدل على هذا ، وهودليل حسّي ، ذلك أنّ كل إنسان يعرف الفرق بين حركاته الاضطرارية والاختيارية . يقول شيخ الإسلام إنّ « كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده وصلاته وجهاده ، وزناه وسرقته ، وبين ارتعاش المفلوج وانتفاض المحموم ، ويعلم أن الأول قادر على الفعل مريد له مختار ، وأن الثاني غير قادر عليه ولا مريد له ولا مختار . والمحكي عن جهم وشيعته الجبرية أنّهم زعموا أنّ جميع أفاعيل العباد قسم واحد ، وهوقول ظاهر الفساد ، وبما بين القسمين من الفرقان انقسمت الأفعال إلى اختياري واضطراري ، واختصّ المختار منها بإثبات الأمر والنهي عليه »(٢) .

وقال الإسفراييني : « وهذا القول [يقصد قول الجبرية] خلاف ما تجده العقلاء في أنفسهم؛ لأن كل من رجع إلى نفسه يفرق في نفسه بين ما يرد عليه من أمر ضروري لا اختيار له فيه وبين ما يختاره ويضيفه إلى نفسه ، كما أن كل عاقل يفرق بين كل حركة ضرورية كحركة المرتعش وحركة المختار يجد العاقل في نفسه فرقاً بينهما ، ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من العقلاء »(٣) .

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٥٩) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٩٤) .

(٣) التبصير في الدين (ص ١٠٧) .

وستتحدّث عما يتعلّق باستطاعة العبد ، وهل هوقبل الفعل أوبعده ، في المطلب القادم .

٢) نسبة الأفعال إلى فاعليها

إذا ثبت أنّ للعبد قدرة ومشيئة ، فلازم هذا القول أنّه تنسب أفعاله إليه .

لذلك ، فإنّ عقيدة أهل السنة والجماعة أنّهم يعتقدون أنّ الإنسان يختار ويعمل على الحقيقة ، وأنّهم ينسبون أفعالهم إليهم على الحقيقة لا على المجاز . والقرآن منْ أوّله إلى آخره ناطق بهذا ، فإنه نسب إليهم الإيمان والكفر ، والصدق والكذب ، والهداية والضلال ، والعمل ، والفعل ، والصناعة ، والقوة ، والمشيئة ، والإرادة ، والاختيار ، والتقوى ، والإحسان ، والزنا ، والسرقة ، والفسق ، وغير ذلك من الأعمال[(١)] .

يقول شيخ الإسلام : « . . . فإنّ نفس فعل العبد - وإن قال أهل الإثبات إنّ الله خلقه وهومخلوق له ومفعول له - فإنّهم لا ينكرون أنّ العبد هوالمتحرّك بالأفعال ، وبه قامت ، ومنه نشأت ، وإن كان الله قد خلقها . . . [و] أنّ العبد فاعل حقيقة وله مشيئة وقدرة »[(٢)] .

قال المزني ، صاحب الإمام الشافعي : « قال صاحب الخضر : ﴿ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيْطَٰنُ أَنْ أَذْكُرَهُۥ ﴾ [الكهف: ٦٣] ، وقال : ﴿ وَأَضَلَّهُمُ ٱلسَّامِرِيُّ ﴾ [طه: ٨٥] ، وقال : ﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [السجدة: ١١] ، وقال : ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ [الزمر: ٤٢] ، فالله الخالق لكل ذلك وإن أضيفت الأسباب إلى

(١) والأمثلة على ذلك كثيرة لا تحصى ، وانظر رسالة (أعمال العباد بين أهل السنة ومخالفيهم) للحميدي (ص ١١٠- ١٢٤) لبعض الأمثلة .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١١٧-١١٨) .

من يدعوإليها ، والله الخالق لا غير الله ، وأفعال العباد مخلوقة لا يقدر أحد أن يشاء شيئاً إلا أن يشاء الله ، وقال ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ [التكوير: ٢٩] »(١) .

وقال ابن قتيبة : « ونحن نعلم أنّ كل شيء بقدر الله وقضائه ، غير أنّا ننسب الأفعال إلى فاعليها ، ونحمد المحسن على إحسانه ، ونلوم المسيء بإساءته ، ونعتد على المذنب بذنوبه »(٢) .

ومن أوجه الردّ على جهم بن صفوان - علاوة على هذه الأدلة الصريحة - أنّه يلزم منه نسبة القبائح والفواحش والظلم إلى الله . وهوصنيع فعل المشركين قبله ، حيث نسبوا إلى الله أفعالهم القبيحة ، فذمّهم الله لذلك أشد الذمّ : ﴿ سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ * قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٨-١٤٩] . وقال تعالى : ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ نَّحْنُ وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [النحل: ٣٥]

وحقيقة هذا القول هو أنّ جهم بن صفوان ، والمشركين قبله ، لم يفرّقوا بين الفعل والمفعول ، والخلق والمخلوق ، فقالوا : إنّ الخلق هو المخلوق . ولكن هذا قول باطل ، فالله جل وعلا يوصف بما فعل ؛ لأنّ

---

(١) رواه اللالكائي في شرح الأصول (٤/ ٧٧٨) .

(٢) تأويل مختلف الحديث (ص ٢٢٠) .

الفعل منه غير مخلوق ، ولا يوصف بالمفعول ، لأنّ المفعول مخلوق .

يقول شيخ الإسلام : « وأئمة أهل السنة وجمهورهم يقولون : إن الله خالق هذا كله ، والخلق عندهم ليس هوالمخلوق ، فيفرّقون بين كون أفعال العباد مخلوقة مفعولة للرب ، وبين أن يكون نفس فعله الذي هومصدر فعل يفعل فعلًا ، فإنها فعل للعبد بمعنى المصدر ، وليس فعلًا للرب - تعالى - بهذا الاعتبار ، بل هي مفعولة له ، والرب - تعالى - لا يتصف بمفعولاته . ولكن هذه الشناعات لزمت من لا يفرق بين فعل الرب ومفعوله ، ويقول مع ذلك : إن أفعال العباد فعل الله ،كما يقول بذلك الجهم بن صفوان وموافقوه »[1] . وقال أيضاً : « وأما جمهور أهل السنة : المتبعون للسلف والأئمة ، فيقولون : إن فعل العبد فعل له حقيقة ، ولكنه مخلوق لله ، ومفعول لله ، لا يقولون : هونفس فعل الله ، ويفرقون بين الخلق والمخلوق ، والفعل والمفعول . وهذا الفرق الذي حكاه البخاري في كتاب خلق أفعال العباد عن العلماء قاطبة ، وهوالذي ذكره غير واحد من السلف والأئمة ، وهوقول الحنفية وجمهور المالكية والشافعية والحنبلية ، وحكاه البغوي عن أهل السنة قاطبة ، وحكاه الكلاباذي صاحب التعرف لمذهب أهل التصوف عن جميع الصوفية ، وهوقول أكثر طوائف أهل الكلام »[2] .

وقال ابن أبي العزّ : « إنّ فعل العبد فعل له حقيقة ، ولكنه مخلوق لله تعالى ، ومفعول لله تعالى ، ليس هونفس فعل الله . ففرّقٌ بين الفعل

---

(١) منهاج السنة النبوية (٣/ ١١٢) .

(٢) نفس المصدر (٢/ ٢٩٨) .

والمفعول ، والخلق والمخلوق »[١] .

وبهذا كله ، يتبيّن جلياً أنّ مذهب أهل السنة الجماعة هوأنّ الله خالق كلّ شيء ، ولكن الأشياء تضاف إلى خالقها باعتبار ، وإلى أسبابها باعتبار ، فهي من الله مخلوقة له في غيره ، فكما أنّ جميع حركات المخلوقات وصفاتها منه ، فكذلك هي من العبد صفة قائمة به ، فلا شركة بين العبد وبين الرب لاختلاف جهة الإضافه .

فبناء على ذلك ، لا تنسب المفعولات إلى الله جلّ وعلا ، وإنّما تنسب إلى من فعله وقام به الفعل .



(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٤٤) .

المطلب الثاني

عقيدة أهل السنة والجماعة في المسائل التي أثّرت على جهم في هذا الباب

سبق أن بيّنا أنّ هناك سبع مسائل أثّرت على جهم بن صفوان في قوله بالجبر ، أمّا هنا فنشير إلى موقف أهل السنة وعقيدتهم في هذه المسائل(١) .

١) عقيدتهم في الحكمة والتعليل

إنّ الله جلّ ذكره حكيم عليم ، لا يفعل شيئاً إلا لحكمة وغاية حميدة ، فلا يفعل شيئاً عبثاً ، ولم يترك الخلق سدى . فالله حكيم في خلقه وفي أمره ، وهذه الحكمة تتضمن ما في خلقه وأمره من العواقب المحمودة والغايات المحبوبة . فجميع أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل ، وهي مقدمة في العلم والإرادة ، متأخرة في الوجود والحصول(٢) .

وقد دلّ كلامه ، وكلام رسوله ﷺ على هذا الأمر في مواضع لا تكاد

---

(١) سبق وأن ذكرت أنّني لم أفصّل القول في هذه المسائل كثيراً ، إذ ليس هذا محلّه ، وأنّ هذه المسائل طويلة وعميقة . فالمراد من هذا المطلب بيان القول الحقّ في المسألة مع أدلته ، وأنّ جهماً كان بعيداً عن الصواب فيها . ومن أراد التوسّع ، فعليه بكتب شيخ الإسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيّم ، فإنهما تكلما حول هذه القضايا في ثنايا كتبهما ، وأخصّ بالذكر : المجلّد الثامن من مجموع فتاوى شيخ الإسلام ، و: شفاء العليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل لابن القيّم .

(٢) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ١٤١) .

تحصى ، والقول بإثبات هذه الحكمة هوقول جماهير المسلمين ، من علماء السلف وغيرهم(١) .

وهذا الأمر هوأدلّ الدلائل على صدق الرسالة المحمدية إذ هي متضمنة في أحكام الشريعة المنزّلة من الحكيم الخبير ، ولولم يأت الرسول ﷺ بمعجزة سواها لكانت كافية شافية ، فإنّ ما تضمنّه من الحكم والمصالح ، والغايات الحميدة ، والعواقب السديدة ، شاهد بأنّ الذي شرعها وأنزلها أحكم الحاكمين وأرحم الراحمين(٢) .

ولقد تكلّم حول هذه المسألة الإمام ابن القيّم بكلام جميل محرّر ، وقسّم الأدلة على إثبات هذه الحقيقة إلى اثنين وعشرين نوعاً ، نذكر على سبيل المثال خمسة منها(٣) .

النوع الأول : التصريح بلفظ الحكمة وما تصرّف منه ، كقوله تعالى : ﴿ حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ﴾ [القمر: ٥]

النوع الثاني : إخباره أنّه فعل كذا لكذا ، وأنّه أمر بكذا لكذا ، كقوله : ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾ [الطلاق: ١٢] ، و ﴿ وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةًۚ وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [النحل: ٨] .

النوع الثالث : الإتيان بـ (كي) الصريحة في التعليل ، كقوله تعالى ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ

---

(١) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٤٤) ، ومجموع الفتاوى (٨/ ٣٧٧-٣٨١) ، و: شفاء العليل لابن القيّم (٢/ ٨٧) .

(٢) انظر : شفاء العليل لابن القيّم (٢/ ١٢٤) .

(٣) انظر : نفس المصدر (٢/ ٨٧-١٢٧) .

ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ [الحشر: ٧] ، فعلّل سبحانه قسمة الفيء بين هذه الأصناف كي لا يتداوله الأغنياء دون الفقراء .

النوع الرابع : الإتيان بـ (أنْ) والفعل المستقبل بعدها تعليلًا لما قبله ، كقوله : ﴿ وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ شَهِدۡنَآۚ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: ١٧٢] .

النوع الخامس : الإتيان بـ (مِن أجل) ، وهومن أصرح صيغ التعليل ، كقوله : ﴿ مِنۡ أَجۡلِ ذَٰلِكَ كَتَبۡنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ وَلَقَدۡ جَآءَتۡهُمۡ رُسُلُنَا بِٱلۡبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرٗا مِّنۡهُم بَعۡدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلۡأَرۡضِ لَمُسۡرِفُونَ ﴾ [المائدة: ٣٢] .

وبالجملة فـ « . . . إنّ القول بحكمة الله تعالى أوضح من أن يروى عن صحابي أوتابعي أومسلم سالم من تغيير الفطرة التي فطر الله خلقه عليها ، ولذلك تقرّ به العوام من كل فرقة ، ويقرّ به كل من لم يتلقّن خلافه من أتباع غلاة بعض المتكلمين على ما فيهم من شذوذ »(١) .

ولكن ليس في الحكمة إطلاع كل فرد من أفراد الناس على كمال حكمته في جميع قضاء الله ، الكونية منها والشرعية(٢) . بل الحكمة تتضمن شيئين : أحدهما : حكمة تعود إليه ، يحبها ويرضاها . والثاني : رحمة تعود على العباد ، وهي نعمة عليهم ، يفرحون بها ويتلذذون بها ، وهذا

---

(١) من كلام ابن الوزير في إيثار الحق على الخلق (ص ١٩٤) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٥١٤) .

في المأمورات وفي المخلوقات(١) . وهذا وجه مخالفة قول أهل السنة لقول المعتزلة وغيرهم ، فإنّهم قالوا إنّ الحكمة الإلهية تعود إلى العباد ، بمعنى أنّ في خلقه وأمره نفعهم والإحسان إليهم فحسب ، بخلاف قول أهل السنة(٢) .

كما أنّ حكمته جلّ وعلا في أفعاله على نوعين :

النوع الأول : حكمة مطلوبة لذاتها ، كما في قوله تعالى ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات: ٥٦] ، وهذا النوع يقتضي رضا الله ومحبته لهذا الفعل .

والنوع الثاني : حكمة مطلوبة لغيرها ، وتكون وسيلة إلى مطلوب لنفسه ، كما في قوله تعالى ﴿ وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوٓاْ أَهَٰٓؤُلَآءِ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنۢ بَيْنِنَآ ۗ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَعْلَمَ بِٱلشَّٰكِرِينَ ﴾ [الأنعام: ٥٣] وهذا النوع لا يستلزم المحبة أوالرضا .

ونختم الكلام حول هذه المسألة بما قاله ابن القيّم رحمه الله : « وجماع ذلك أنّ كمال الرب تعالى ، وجلاله ، وحكمته ، وعدله ، ورحمته ، وقدرته ، وإحسانه ، وحمده ، ومجده ، وحقائق أسمائه الحسنى ، تمنع كون أفعاله صادرة منه لا لحكمة ولا لغاية مطلوبة . وجميع أسمائه الحسنى تنفي ذلك وتشهد ببطلانه »(٣) .

---

(١) انظر كلام شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى (٨/ ٣٥-٣٦) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٨-٣٩) .

(٣) شفاء العليل (٢/ ١٢٣) .

٢) عقيدتهم في التحسين والتقبيح العقليين

إنّ هذه المسألة متعلقة تماماً بالمسألة التي سبقت ، فمن أثبت الحكمة والتعليل ، يلزمه من ذلك إثبات التحسين والتقبيح العقليين . لذلك ، فإنّ عقيدة أهل السنة والجماعة في هذه المسألة أنّ حسن الأفعال وقبحها ثابت بالعقل ، بمعنى أنّ العقل قد يستقل بدرك حسن أوقبح الأفعال - خاصة المسائل البدهية كحسن التوحيد وقبح الشرك ، وقد لا يستقل بذلك ولا يعرفه مفصلًا في كلّ أمر بعينيه إلا بخطاب الشارع - خاصة في المسائل الدقيقة .

والمعتزلة ، وإن وافقوا أهل السنة على هذا القول في الجملة ، إلا أنّ أهل السنة يقولون إنّ الثواب والعقاب لا يكون إلا بعد ورود الشرع ، خلافاً للمعتزلة . فهم[1] في هذا الباب - كغيره من الأبواب - وسط بين الطرفين .

ومن الأدلة على إثبات التحسين والتقبيح العقليين قول الله جلّ وعلا : ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [الأعراف: ١٥٧] .

قال شيخ الإسلام : « فدلّت هذه الآية وغيرها على أن ما أمرهم به هومعروف في نفسه ، تعرفه القلوب ، فهومناسب لها مصلح لفسادها ، ليس معنى كونه معروفاً أنّه مأمور به ، إذ هذا قدر مشترك ، فعلم أن ما يأمر به الرسول مختص[2] ، وما نهى عنه مختص بأنّه منكر محذور ، وما

---

(١) أي : أهل السنة

(٢) كذا في الأصل ، إلا أنّ السياق يقتضي أن يضاف : (بأنّه معروف مشروع) ، والله أعلم .

يحلّه مختص بأنه طيب ، وما يحرمه مختص بأنّه خبيث ، ومثل هذا كثير في القرآن وغيره من الكتب ، كالتوراة والإنجيل والزبور ، والله سبحانه وتعالى أعلم »[1] .

ومن الأدلة أيضاً قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ٢٨] ، وفعلهم هذا إنما كان قبل نزول الشرع ومع ذلك وصف بالفحش ، وإلا لكان معنى الآية عند المنكرين للتحسين والقبيح : إنّ الله لا يأمر ما ينهى عنه ، وهذا التفسير يصان عنه كلام ربّ البريّة .

وأخبر جلّ وعلا عن قبح أعمال الكفار قبل أن يأتيهم الرسل ، كقوله تعالى لموسى : ﴿ ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُۥ طَغَىٰ ﴾ [طه: ٢٤] ، وقوله : ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص: ٤]

وقال حذيفة بن اليمان في الحديث المشهور : « يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا كُنَّا فِي جَاهِلِيَّةٍ وَشَرٍّ فَجَاءَنَا اللَّهُ بِهَذَا الْخَيْرِ ، فهل بعد هذا الخير شرّ ؟ »[2] إلخ الحديث ، وهوصريح في إثبات الشرّ قبل ورود الشرع .

فالشرّ والسيء ، والقبيح والظلم ، معلوم قبل مجيء الرسل ، ولكن العقوبة إنما تستحق بمجيء الرسل ، وهذا الذي دلّ عليه الكتاب والسنة[3] .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٣) .

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة ، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (١٢/ ٤٤٠ ، حديث ٤٦٧١) .

(٣) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦-٦٨٤) ، فإنّه قد بسط الكلام حول هذه المسالة بكلام نفيس . وكذلك في : (١٥/ ٨-٩) ، و: الرد على المنطقيين (ص ٤٢١ وما بعدها) .

ومن الآيات التي يستدل بها أهل السنة على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِىٓ أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِنَا ۚ وَمَا كُنَّا مُهْلِكِى ٱلْقُرَىٰٓ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَـٰلِمُونَ ﴾ [القصص: ٥٩] ، وقوله تعالى : ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾ [النساء: ١٦٥] ، وقوله تعالى : ﴿ كُلَّمَآ أُلْقِىَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَآ أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ * قَالُوا۟ بَلَىٰ قَدْ جَآءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِى ضَلَـٰلٍ كَبِيرٍ ﴾ [الملك: ٨-٩] .

قال شيخ الإسلام بعد أن ذكر بعض هذه الآيات : « وما فعلوه قبل مجيء الرسل كان سيئاً وقبيحاً وشراً ، لكن لا تقوم عليهم الحجة إلا بالرسل . . . والجمهور من السلف والخلف على أن ما كانوا فيه قبل مجيء الرسول من الشرك والجاهلية شيئاً قبيحاً ، وكان شراً ، لكن لا يستحقون العذاب إلا بعد مجيء الرسول »(١) .

فالتحسين والتقبيح العقليين ثابتان بالنصوص الشرعية والفطر السليمة(٢) .

٣) عقيدتهم في الأسباب والطبائع

يقول أهل السنة : إنّ الله خالق السبب والمسبّب ، وهوالذي جعل الشيء سبباً لآخر ، وجعل في الشيء طبيعة بها تؤثر على شيء آخر ، فالنار محرقة ، والماء يروي الغليل ، والخبز يشبع آكله ، كلّ ذلك بقدرة الله . ولكن الأسباب والمسببات تحت قهره وسلطانه وقدرته ، فإن شاء أبطل السببية ، أوالطبائع ، أوأحال بين السبب والمسبّب مانع ، فهوعلى كل شيء قدير .

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٧) .

(٢) انظر : إيثار الحق على الخلق لابن الوزير (ص ٣٤١-٣٤٣) .

يقول شيخ الإسلام : « وأمّا الأسباب المخلوقة كالنار في الإحراق ، والشمس في الإشراق ، والطعام والشراب في الإشباع والإرواء ، ونحوذلك ، فجميع هذه الأمور سبب لا يكون الحادث به وحده ، بل لا بد من أن ينضم إليه سبب آخر ، ومع هذا فلهما موانع تمنعهما عن الأثر ، فكل سبب فهوموقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع ، وليس في المخلوقات واحد يصدر عنه وحده شيء . . .[إلى أن قال :] والمقصود هنا أنّ التأثير إذا فسّر بوجود شرط الحادث أوسبب يتوقف حدوث الحادث على سبب آخر وانتفاء موانع - وكل ذلك بخلق الله تعالى - فهذا حق ، وتأثير قدرة العبد في مقدورها ثابت بهذا الاعتبار . وإن فسّر التأثير بأن المؤثر مستقل بالأثر من غير مشارك معاون ولا معاوق مانع فليس شيء من المخلوقات مؤثراً ، بل الله وحده خالق كل شيء لا شريك له ولا ند له ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . . . »[(١)] .

والقرآن من أوّله إلى آخره مملوء بهذه الحقيقة ، كقوله تعالى : ﴿ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴾ [الأعراف: ٣٩] و ﴿ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ ﴾ [الحاقة: ٢٤] ، و ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا ﴾ [النساء: ١٦٠] ، و ﴿ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ ٱلرَّسُولَ فَأَخَذْنَٰهُ أَخْذًا وَبِيلًا ﴾ [المزمل: ١٦] .

فهو الذي جعل الأسباب بقدرته وإرادته ، وخلق المسبب بسببها ، فيخلق السحاب بالريح ، والمطر بالسحاب ، والنبات بالمطر . وفي تأثير الرياح في تكوين السحاب ثم تأثير السحاب في الأمطار ثمّ تأثر الأمطار في

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١٣٣) .

إخارج الثمار يقول جلّ وعلا: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ۚ كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ ٱلْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٧].

والأدلة على تأثير الأسباب كثيرة لا تحصى، فكل موضع رتب الشارع الحكم الشرعي أوالجزائي على وصفٍ أفاد كونه سبباً له، وكل موضع تضمن الشرط والجزاء أفاد سببيةَ الشرطِ والجزاءِ، وكل موضعٍ رتب فيه الحكم على ما قبله بحرفٍ أفادَ التسبيب، وكل موضعٍ صرّح فيه بأنّ كذا جزاءٌ لكذا، أفاد التسبيب «. . . .ولوتتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة، بل حقيقة، ويكفي شهادة الحسّ والعقل والفطر»[1].

فالله جلّ وعلا ربط الأسباب بمسبباتها شرعاً وقدراً، وجعل الأسباب محلّ حكمته في أمره الديني والشرعي، وأمره الكوني القدري. لذلك، فإنّ إنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات، وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحسّ. فقد جعل الله سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم، والثواب والعقاب، والحدود والكفارت، والأوامر والنواهي، والحلّ والحرمة، كل ذلك مرتبطة بالأسباب قائمة بها[2].

فلذلك لما ألقي إبراهيم عليه السلام في النار، سلب الله صفة الحرارة والإحراق منها، وقال: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩] وفي هذا دليل على القوى والطبائع، إذ لولم يسلب الله طبيعة النار بذلك

---

(١) من كلام ابن القيّم في شفاء العليل (٢/ ٨٥).

(٢) من كلام ابن القيّم في شفاء العليل (٢/ ٨٣) بتصرّف.

الأمر لأُحرق إبراهيم بالنار ، وفي ذلك أيضاً دليل على أنّ الله قادر على أن يمنع وقوع المسبب بسببه العادي إذا أراد ذلك[١] .

٤) عقيدتهم في الاستطاعة

لقد تقدّم أنّ تفسير (الاستطاعة) له تأثير مباشر لدى الفرق فيما يذهبون إليه في القدر ، ولقد أنكر جهم الاستطاعة بالكلية ، بينما ذهب المعتزلة إلى أنّه قبل الفعل ، والأشاعرة إلى أنّه مصاحب للفعل[٢] .

أمّا أهل السنة والجماعة ، فقد فصّلوا في الأمر وقالوا : (الاستطاعة) جاءت في الكتاب والسنة على نوعين : نوع مصحّح للفعل ويكون قبل الفعل ، وهي التي بمعنى الصحة والوسع والتمكّن وسلامة الآلات . ونوع موجب لذلك الفعل ، مصاحب ومقارن له .

فأما النوع الأول ، فهي التي تكون عليها مناط الأمر والنهي ، والوجوب وعدمه . ومن الأمثلة على هذا النوع ، قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] ، وقوله تعالى : ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ [التغابن: ١٦] ، وقوله جلّ ذكره : ﴿ وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ﴾ [النساء: ٢٥] ، وغيرها من الآيات الكثير في هذا المعنى .

فلوكانت الاستطاعة هي مجرد ما تصاحب الفعل ، لم يكن لقوله تعالى ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾ [آل عمران: ٩٧] معنى ، إذ لم يجب الحجّ إلا على من حجّ ، فلا يكون من لم يحج عاصياً بترك

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٤/ ١٩٢) .

(٢) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٦٥-٢٧٠) .

الحج سواء كان له زاد وراحلة وهوقادر على الحج أولم يكن[١] ، وكذلك في بقية الآيات : لوكانت الاستطاعة هي مجرد ما تصاحب الفعل ، لما كانت لها معانٍ مقبولة .

فهذه الآيات متعلقة بالاستطاعة التي هي قبل الفعل ، وعليها مناط التكليف والحكم .

وأمّا النوع الثاني ، فهي التي توجب الفعل ، وتكون مع الفعل ، كما في قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَآءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا ﴾ [الكهف: ١٠١] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ يُضَٰعَفُ لَهُمُ ٱلْعَذَابُ مَا كَانُوا۟ يَسْتَطِيعُونَ ٱلسَّمْعَ وَمَا كَانُوا۟ يُبْصِرُونَ ﴾ [هود: ٢٠] ولوكانت الاستطاعة هي مجرد ما قبل الفعل ، من صحة الآلات والوسع ، لكان معنى الآية أنّهم صمّ عمياء ولكنّ المراد من الآية نفي حقيقة القدرة ، لا نفي الأسباب والآلات ، لأنّها كانت ثابتة[٢] . فالمشركون كرهوا سماع الحق ولم ينتفعوا به ، لا لعجزهم عن ذلك ، بل لكرههم الشديد وبغضهم له ، كما أنّ العدوّ الحاسد لا يستطيع الإحسان إلى من يكرهه ويحسده ، لا لعجز في نفسه ، ولكن لشدة ما في قلبه من العداوة والكراهة والحسد .

فهذه الآيات متعلقة بالاستطاعة التي بمعنى القدرة ، والتي توجب الفعل وتكون مصاحبة له .

ولقد جمع الله بين هذين النوعين في قوله تعالى : ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ۞ خَٰشِعَةً أَبْصَٰرُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذِلَّةٌ وَقَدْ كَانُوا۟ يُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ وَهُمْ سَٰلِمُونَ ﴾ [القلم: ٤٢-٤٣] . فلقد وصفهم الله تعالى بأنّهم كانوا

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/١٢٩) .

(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية (ص ٤٣٤) .

قادرين على السجود في الدنيا لمّا دعوا إليه ، ولكنّهم لم يسجدوا كرهاً وبغضاً للاستسلام لله ، ثمّ يوم القيامة لا يستطيعون السجود لعدم قدرتهم على ذلك .

وهذا التفصيل هوقول عامة أهل السنة . قال الطحاوي في عقيدته : « والاستطاعة التي يجب بها الفعل ، من نحوالتوفيق الذي لا يجوز أن يوصف المخلوق به ، تكون مع الفعل . وأما الاستطاعة من جهة الصحة والوسع والتمكن وسلامة الآلات ، فهي قبل الفعل ، وبها يتعلّق الخطاب »(١) .

وقال شيخ الإسلام : « وفصل الخطاب أنّ الاستطاعة جاءت في كتاب الله على نوعين : الاستطاعة المشترطة للفعل ، وهي مناط الأمر والنهي . . . والاستطاعة التي يكون معها الفعل ، قد يقال هي المقترنة بالفعل ، الموجبة له »(٢) .

وبهذا التفصيل يجمع بين الآيات الواردة في هذا الباب ، وتزول الإشكالات الواردة من قول الأشاعرة والمعتزلة .

٥) عقيدتهم في جواز تكليف ما لا يطاق

إنّ الله جلّ وعلا رحيم بعباده ، حليم بهم ، يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر ، فلذلك لا يكلّفهم إلا ما يطيقون . قال تعالى : ﴿ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٣٣] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا

---

(١) العقيدة الطحاوية مع الشرح (ص ٤٣٢) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٠-٢٩١) . وانظر كذلك : (٨/ ١٢٩) و(١٠/ ٣٢) .

إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَاۚ سَيَجۡعَلُ ٱللَّهُ بَعۡدَ عُسۡرٖ يُسۡرٗا ﴾ [الطلاق: ٧] ، وكذلك قوله جل وعلا : ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾ [التغابن: ١٦] .

ولقد ذهبت كل فرقة من الفرق التي تكلّمت في القدر بما يناسب قولهم فيه . فالمعتزلة قالوا بعدم جواز التكليف بما لا يطاق ، والأشاعرة قالوا بالجواز (على تفصيل سنذكره في الفصل القادم) . أمّا أهل السنة ، فقالوا : إنّ القول الصواب في هذه المسألة التفصيل ، فإنّ (التكليف بما لا يطاق) يأتي على وجهين ، والأول منه هوالذي نفاه الشارع ، أمّا الثاني فهوجائز ، ولكن لا يطلق عليه (التكليف بما لا يطاق)(١) .

فالنوع الأول : هوالتكليف بما لا يقدر عليه لاستحالته ، إما لأنه ممتنع عادة لذاته (كتكليف الأعمى بالبصر) ، أولأنه ممتنع لنفسه (كالجمع بين الضدّين) .

والنوع الثاني : التكليف بما لا يقدر عليه الإنسان لا لعجز أواستحالة ، ولكن لتركٍ أولاشتغال بضدّه ، كتكليف الكافر بالإيمان حال كفره . إلا أنّ علماء السلف نهوا عن إطلاق تسميته بـ (تكليف ما لا يطاق) ؛ لئلا يشتبه مع النوع الأول .

ولقد قال شيخ الإسلام إنّ إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام ، وهوكإطلاق القول بأنّ العبد مجبور على أفعاله ، وقد اتفق السلف والأئمة على إنكار هذا الإطلاق(٢) .

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٤-٣٠٢) .

(٢) انظر : درء تعارض العقل والنقل (١/ ٦٥) ، و: مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٢٩٣) .

ونصّ الطحاوي على هذا الأمر في عقيدته إذ قال : « ولم يكلّفهم الله تعالى إلا ما يطيقون ، ولا يطيقون إلا ما كلّفهم » ثم قال شارحه : « لم يكلّفهم الله إلا ما يطيقون ، قال تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [البقرة: ٢٨٦] ، ﴿ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ [الأنعام: ١٥٢] »(١) .

ومن الحكايات الطريفة في هذا الباب ، أنّ حمّالًا من عوام المسلمين ناظر النظّام ، إمام المعتزلة في وقته ، فقال له النظّام : « كلّف الله العباد ما لا يطيقون ؟ » ، فأجاب : « كلّفهم ما لا يطيقونه إلا به » ، فانقطع النظام ومضى الحمّال(٢) .

٦) عقيدتهم في تفسير الظلم

إنّ الله جلّ وعلا قد نفى الظلم عن نفسه في غير ما آية من كتابه ، حيث قال جلّ ذكره : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ [ق: ٢٩] وقال تعالى : ﴿ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا ﴾ [الكهف: ٤٩] وكذلك ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ ۚ لَا ظُلْمَ ٱلْيَوْمَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ [غافر: ١٧] .

وقال النبي ﷺ في الحديث القدسي : « يَا عِبَادِي ! إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي ، وجَعَلْتُه بَيْنَكُم حَرَامٌ ، فَلَا تَظَالَمُوا »(٣) فالله تعالى حرّم على نفسه الظلم ، ونفى هذه الصفة القبيحة عن نفسه ، ولوكان الظلم في حقّه ممتنعاً لم يمدح على هذا الوصف ، ولم يحرّمه على نفسه ، فلما نفاه

(١) شرح ابن أبي العزّ للعقيدة الطحاوية (ص ٤٤٥) .

(٢) الحجة على تارك المحجة ، للأصبهاني (٢/٧٨) .

(٣) أخرجه مسلم عن أبي ذرّ ، في كتاب الأدب ، باب تحريم الظلم (١٦/٣٤٨ ، حديث ٦٥١٧) .

اقتضت ذلك ، ولا يلزم إذا كرهها للعبد لكونها تضر العبد ، ويبغضها - أيضاً - أن يكره أن يخلقها هولما له فيها من الحكمة ، فإن الفعل قد يحسن من أحد المخلوقين ويقبح من الآخر لاختلاف حال الفاعلين ، فكيف يلزم أنه ما قبح من العبد قبح من الرب ، مع أنه لا نسبة للمخلوق مع الخالق ؟ وإذا كان المخلوق قد يريد ما لا يحبه ، كإرادة المريض لشرب الدواء الذي يبغضه ، ويحب ما يريده كمحبة المريض الطعام الذي يضره ، ومحبة الصائم الطعام والشراب الذي لا يريد أن يأكله ، ومحبة الإنسان للشهوات التي يكرهها بعقله ودينه ، فقد عقل ثبوت أحدهما دون الآخر ، وأن أحدهما ليس بمستلزم للآخر في المخلوقات ، فكيف لا يمكن ثبوت أحدهما دون الآخر في حق الخالق - تعالى - ؟ وقد يقال : كل هذه الأمور مرادة محبوبة ، لكن فيها ما يراد لنفسه ، فهومراد بالذات محبوب لله مرضي له ، وفيها ما يراد لغيره ، وهومراد بالعرض لكونه وسيلة إلى المراد المحبوب لذاته . فالإنسان يريد العافية لنفسه ، ويريد شرب الدواء لكونه وسيلة إليها ، وهويريد ذلك من هذه الجهة ، وإن لم يكن محبوباً في نفسه . وإن كان المراد ينقسم إلى : مراد لنفسه - وهو المحبوب لنفسه ، وإلى مراد لغيره ، لكونه وسيلة إلى غيره - وهذا قد لا يحب لنفسه . . . أمكن أن يجعل الفرق بين المحبة والإرادة من هذا الباب . والإرادة نوعان : فما كان محبوباً فهومراد لنفسه ، وما كان غير محبوب فهومراد لغيره »[١] .

وبهذا التفصيل تزول الإشكالات الواردة من القدرية والجبرية .

---

(١) منهاج السنة (٣/ ١٦٣-١٦٤) .

المطلب الثالث

موقف أهل السنة من لفظ (الجبر)

إنّ لفظ (الجبر) لم يرد لا في الكتاب ولا في السنة ، وموقف أهل السنة من مثل هذه الألفاظ أن يتوقف في اللفظ ويستفسر عن المعنى ، فإن كان المعنى صحيحاً موافقاً للنصوص ، ليس فيه غموض أوإجمال أولازم مخالف للنصوص ، فلا مانع من استعماله . وإن كان غير ذلك ، فيترك اللفظ بالكلية .

وإنّ لفظ (الجبر) من هذا القبيل ، ففيه معنى مخالف للكتاب والسنة ، حيث يوهم أنّه ليس للعبد اختيار ولا قدرة ولا مشيئة . لذلك فقد كره أكثر السلف استعمال هذا اللفظ المجمل .

قال بقية : « سألت الأوزاعي والزبيدي عن الجبر .

فقال الزبيدي : أمر الله أعظم وقدرته أعظم من أن يجبر أويقهر ، ولكن يقضي ، ويقدر ، ويخلق ، ويجبل عبده على ما أحب .

وقال الأوزاعي : ما أعرف للجبر أصلًا من القرآن والسنة ، فأهاب أن أقول ذلك ، ولكن القضاء والقدر والخلق والجبل ، فهذا يعرف في القرآن والحديث عن رسول الله ﷺ »(١) .

والظاهر أنّ جواب الأوزاعي هذا كان بعد استفساره من أبي إسحاق الفزاري عن هذا اللفظ ، فقد جاء إليه مرة وقال له : « أتاني رجلان فسألاني عن القدر ، فأحببت أن آتيك بهما تسمع كلامهما وتجيبهما » .

---

(١) رواه عبد الله بن أحمد في السنة (ص ١٠٩) ، والخلال في السنة (٣/ ٥٥٥) واللالكائي في شرح أصول الاعتقاد (٤/ ٧٧٥)

فقال له أبوإسحاق : « رحمك الله ، أنت أولى بالجواب » ، ثم قال الرجلان لأبي إسحاق : « قدم علينا ناس من أهل القدر فنازعونا في القدر ونازعناهم حتى بلغ بنا وبهم الجواب إلى أن قلنا : إنّ الله قد جبرنا على ما نهانا عنه ، وحال بيننا وبين ما أمرنا به ، ورزقنا ما حرّم علينا » .

قال الأوزاعي : « أجبهما يا أبا إسحاق ! »

فقال : « رحمك الله ، أنت أولى بالجواب » ، فأصرّ الأوزاعي على أن يجيب هو .

فقال أبوإسحاق : « يا هؤلاء ، إن الذين أتوكم بما أتوكم قد ابتدعوا بدعة وأحدثوا حدثاً ، وإني أراكم قد خرجتم من البدعة إلى مثل ما خرجوا إليه »

فقال الأوزاعي : « أصبت وأحسنت يا أبا إسحاق »[(١)] .

وعاب الإمام أحمد على رجلٍ كان يقول : إن الله جبر العباد على فعلهم ، وقال عن آخر : « بئس ما قال » ، ولمّا سأله المروذي عن هذا اللفظ أجاب : « هكذا لا تقول » وأنكر عليه[(٢)] .

وقال رجل لأحمد بن رجاء : « إنّ الله لم يجبر العباد على المعاصي » ، فردّ عليه أحمد بن رجاء : « إنّ الله جبر العباد » ، أراد بذلك إثبات القدر ، فوضع أحمد بن علي كتاباً يحتج فيه - أي يثتب هذا اللفظ ، فأدخله المروذي على الإمام أحمد وأخبره بالقصة ، فقال - كالمستنكر عليه « ويضع كتاباً ؟ » ، فأنكر عليهما جميعاً : على ابن رجاء حين قال : جبر العباد ، وعلى القدري الذي قال : لم يجبر العباد ، وأنكر على أحمد بن

---

(١) السنة للخلال (٣/ ٥٥٤-٥٥٥) بتصرف .

(٢) انظر : نفس المصدر (٣/٥٤٩ - ٥٥٠) .

علي وضعه الكتاب ، وأمر بهجرانه لسبب ذلك ، وقال : « كلّما ابتدع رجل بدعة اتسعوا في جوابها » ، ثم قال : « يجب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال : جبر العباد » .

فسأله المروذي : « فما الجواب في هذه المسألة ؟ » ، فقال : « يضلّ الله من يشاء ويهدي من يشاء »[١] .

وأنكر سفيان الثوري لفظ (الجبر) وقال : « الله عزّ وجلّ جبل العباد »[٢] ، وغضب على آخر لما قال إن الله جبر العباد على المعاصي ، وقال : « لا أدري ما الجبر ؟ ، ولكنّي أقول : لم يجد من إتيانه بداً »[٣] .

وقال ابن قدامة : « ونعلم أنّ الله سبحانه وتعالى . . . لم يجبر أحداً على المعصية ولا اضطره إلى ترك طاعة »[٤] .

فهذه النقولات الصريحة تثبت أنّ علماء السلف أنكروا استعمال هذا اللفظ لما فيه من الغموض والإجمال ، ولأنه يوهم أنّه ليس للإنسان مشيئة أصلاً[٥] .

---

(١) نفس المصدر (٣/ ٥٥٢) بتصرف .

(٢) نفس المصدر (٣/ ٥٥٣) .

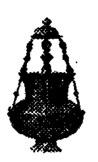
(٣) الحجة في بيان المحجة للأصبهاني (٢/ ٧٤) .

(٤) لمعة الاعتقاد (ص ١٨٦) .

(٥) قد ورد استعمال هذا اللفظ عن بعض السلف ، مثل محمد بن كعب القرظي ، حيث قال في تفسير اسم الله (الجبار) إنّه (الذي يجبر العباد على ما أراد) ، ولكن يحمل هذا على أنه قصد قهر الله وقدرته وأنّه يفعل ما يشاء ، لا معقّب لحكمه ، وإذا شاء شيئاً وقع لا محالة . ولكنّ عامة السلف - كما بيّنا - أنكروا إطلاق هذا اللفظ لما فيه من المعاني المخالفة للنصوص . انظر : شفاء العليل لابن القيّم (ص ١٢١)

يقول شيخ الإسلام : « وكذلك لفظ الجبر ، فيه إجمال يراد به إكراه الفاعل على الفعل بدون رضاه ، كما يقال : إنّ الأب يجبر المرأة على النكاح ، والله تعالى أجلّ وأعظم من أن يكون مجبراً بهذا التفسير ، فإنّه يخلق للعبد الرضا والاختيار بما يفعله ، وليس ذلك جبراً بهذا الاعتبار . ويراد بالجبر خلق ما في النفوس من الاعتقادات والإرادات ، كقول محمد ابن كعب القرظي : الجبار الذي جبر العباد على ما أراد . وكما في الدعاء المأثور عن علي : جبار القلوب على فطراتها : شقيها وسعيدها . والجبر ثابت بهذا التفسير . فلما كان لفظ الجبر مجملًا نهى الأئمة الأعلام عن إطلاق إثباته أونفيه »[1] .

وقال في موضع آخر إنّ إطلاق القول بأنّ الله يجبر الناس على أفعالهم بدعة مذمومة ، وقد اتفق السلف وأئمتها على إنكار ذلك وذمّ من يطلقه ، مع أنّ هذا اللفظ قد يقصد به الردّ على القدرية الذين لا يقرون بأنّ الله خالق أفعال العباد ، ولكن إطلاقه يحتمل معنى صحيحاً ومعنى فاسداً ، ثمّ ليس هناك إمام من السلف يقتدى به في إطلاق هذا اللفظ ، فلذلك قال السلف إنّ هذا اللفظ ردّ بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل[2] .



(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١٣٢) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ٣٢٣-٣٢٦) .

الفصل الثاني

أثر هذه المقالة في الفرق الإسلامية

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أثر مقالة جهمٍ في القدر على الأشاعرة

المبحث الثاني : أثر مقالة جهمٍ في القدر على الفرق الأخرى

تمهيد

إنّ هذا الفصل هومن أبرز نقاط الخلاف بين الجهمية والمعتزلة ، إذ إنّهم على طرفي نقيض فيه ، هؤلاء جبرية خالصة ، وهؤلاء قدرية بحتة . وهذه المسألة هي أصل التفريق بين الجهمية والمعتزلة ، فالمعتزلة جهمية في جميع المسائل إلا في مسألة القدر ، فإنّهم اختلفوا عنهم .

ومن العجيب المتناقض أنّ الأشاعرة الذين يزعمون أنّهم أعداء الجهمية وافقت جهماً في هذه المسألة موافقة تكاد تكون تامة . وهذا ما سنبيّنه في هذا الفصل .

أمّا الماتريدية ، فقد ابتدعوا قولًا آخر ، هوأقرب إلى قول المعتزلة منه إلى قول الجهمية ، لذلك سأبيّن موقفهم بالإجمال ، مع التركيز على قول الأشاعرة

* * * *

المبحث الأول

أثر مقالة جهم في القدر على الأشاعرة

وفيه سبعة مطالب :

المطلب الأول : قول الأشاعرة في القدر .

المطلب الثاني : تطوّر الأشاعرة في هذا المجال .

المطلب الثالث : حقيقة الكسب عند الأشاعرة .

المطلب الرابع : أثر قولهم في (أخصّ وصف لله تعالى) على مقالتهم في القدر .

المطلب الخامس : قولهم في المسائل المتعلّقة بالقدر .

المطلب السادس : شهادات الأشاعرة على أنفسهم في ميلهم إلى الجبر .

المطلب السابع : الفرق بين الماتريدية والأشاعرة في هذا الباب .

* * * *

المطلب الأول

قول الأشاعرة في القدر

إنّ عقيدة الأشاعرة في هذا الباب وضعت من قبل مؤسس الفرقة - أعني أبا الحسن الأشعري - نفسه . فقد وافق السلف في إثبات المراتب الأربعة للقدر - وهي : العلم ، والكتابة ، والمشيئة ، والخلق - ولكنّه خالف أهل السنة فيما يتعلّق بجانب العبد ، وابتدع نظرية (الكسب) . وحاصل مذهبه أنّ للإنسان قدرة ، ولكنّ هذه القدرة لا تأثير لها في إحداث الحدث ، إلا أنّ الله تعالى أجرى سنّته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة الفعل الحاصل إذا أراده ، ويسمّى هذا الفعل (كسباً) ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد مجعولاً تحت قدرته[(١)] .

قال الأشعري : « اختلف الناس في معنى القول إن الله خالق . فقال قائلون : معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع منه بقدرة قديمة فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق ، ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهوفاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهومكتسب ، وهذا قول أهل الحق »[(٢)] . وقال أيضاً : « واختلف الناس في معنى مكتسب . فقال قوم من المعتزلة : معناه أن الفاعل فعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة . . . والحقّ عندي أنّ معنى الاكتساب هوأن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسباً لمن وقع بقدرته »[(٣)] . وقال : « إنّ أحداً

---

(١) انظر كلام الشهرستاني في تفسير موقف أبي الحسن في الملل والنحل (١/ ٨٤) .

(٢) مقالات الإسلاميين (٢/ ٥٣٩) .

(٣) نفس المصدر (٢/ ٥٤٢) .

لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله . . . وإنه لا خالق إلا الله ، وإن سيئات العباد يخلقها الله ، وإن أعمال العباد يخلقها الله ، وإن العباد لا يقدرون أن يخلقوا منها شيئاً »[١] .

ولقد فصّل قوله في القدر في كتابه (اللمع) ، واحتج على المعتزلة بأدلة عقلية ونقليه ، ومما استدلّ به من الأدلة العقلية أنّا نجد أنّ الكافر يقصد أن يكون الكفر حسناً وحقاً ، ولكن نعلم أنّه قبيح فاسد باطل ، فتبيّن من ذلك أنّ الإنسان لوكان هوالفاعل حقاً لأفعاله لأتت هذه الأفعال على نحوما يشتهي ويقصد ، ولكن لما كانت لا تأتي كذلك ، فلا بدّ أن ثمّ فاعلًا حقيقياً آخر ، غير الإنسان ، وهوالله تعالى ، ثمّ قال : « فإن قال قائل : فلم لا دلّ وقوع الفعل الذي هوكسب على أنّه لا فاعل له إلا الله ، كما دلّ على أنّه لا خالق له إلا الله ؟ قيل له : كذلك نقول »[٢] .

وقد بيّن عبد القاهر البغدادي مثلًا للكسب فقال : « وقد ضرب بعض أصحابنا للاكتساب مثلًا ، في الحجر الكبير ، قد يعجز عن حمله رجل ، ويقدر آخر على حمله منفرداً به . إذا اجتمعا على حمله كان حصول الحمل بأقواهما ، ولا خرج أضعفهما بذلك عن كونه حاملًا . كذلك العبد ، لا يقدر على الانفراد بفعله ، ولوأراد الله الانفراد بإحداث ما هوكسب للعبد ، قدر عليه ووجد مقدوره ، فوجوده على الحقيقة بقدرة الله تعالى لا يخرج مع ذلك المكتسب من كونه فاعلًا ، وإن وجد الفعل بقدرة الله تعالى[٣] .

---

(١) نفس المصدر (١/ ٣٢١)

(٢) كتاب اللمع (ص ٧٢) .

(٣) أصول الدين (ص ١٣٤) .

وقارَن خلق الله أفعال العباد بخلقه تعالى للونه وجسمه ، فقال : « واختلفوا في إكساب العباد وأعمال الحيوانات على ثلاثة مذاهب : **أحدها** قول أهل السنة [يقصد الأشاعرة] أنّ الله عز وجل خالقها كما أنّه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروايح ، لا خالق غيره ، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم . **والمذهب الثاني** قول الجهمية إنّ العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم ، وليس لهم فيها اكتساب ولا لهم عليها استطاعة . . . **والمذهب الثالث** قول القدرية الذين زعموا أنّ العباد خالقون لأكسابهم »(١) . ويلاحظ أنّه جعل الجهمية قسيماً للأشاعرة ، ولكنّه لم يستطع أن يفرّق بين حقيقة قوله وقولهم إلا بأمرين : **الأمر الأول** إثبات الكسب للعبد ، **والأمر الثاني** إثبات استطاعته ، وهذا مهمّ جداً لأنّ (الكسب) لا معنى له ، والاستطاعة التي أثبتوها لا تأثير لها على الفعل ، فوجوده كعدمه ، فآل بهم الأمر إلى قول المجبرة .

وأورد البغدادي اعتراض المعتزلة على الأشاعرة من أنّه لوكان الكسب فعلًا لله وللعبد معاً ، لاشتركا فيه ، فأجاب بأنّ حدوثه ليس منهما حتى يكونا شريكين في إحداثه ، وإنما الله عز وجل خالق الكسب ، والعبد مكتسب له ، كما أنّ الله خالق حركة العبد والعبد متحرك ، ولا يجب الشركة في مثل هذا(٢) .

ولصعوبة فهم هذه النظرية ، لم يعتنقها بعض كبار الأشاعرة ، ممّا جعل أقوال الأشاعرة في هذه المسألة متضاربة ، لذا سأذكر تطوّر آرائهم بإيجاز .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٤-١٣٥) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص ١٣٧) .

المطلب الثاني

تطور الأشاعرة في هذا المجال

قد بيّنا فيما سبق أنّ أصل عقيدتهم في هذا الباب من وضع الأشعري نفسه ، إلا أنّ كثيراً من أتباعه حاولوا تعديله وتطويره ، حتى انتهى بهم الأمر إلى أن يقاربوا موقف الحقّ ، ثم رجعوا شيئاً فشيئاً إلى قول مؤسسهم أبي الحسن الأشعري ، وهذا من الأمور العجيبة عند الأشاعرة ، لأنهم في عامة مسائل الاعتقاد قد تطوروا إلى موقف الاعتزال ، ولكنهم في هذه المسألة تطوّروا إلى الحقّ ثم رجعوا إلى أصولهم الجهمية .

فالباقلاني - ويعتبر المؤسس الثاني للمذهب - لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً في إيجاد الفعل ، ولكن أثبت لها أثراً في صفةٍ زائدةٍ على الفعل ، ثم اختلف قوله في هذا الأثر الزائد ، فقال تارة إنّه لا أثر للقدرة القديمة فيه أصلًا ، وقال تارة بتأثير القدرة القديمة فيه ، فأثبت مخلوقاً بين خالقين(١) . وحقّق بعض الباحثين في هذه المسألة ووصل إلى أنّ الباقلاني ذهب إلى أنّ الفعل واقع بقدرة العبد بوصفه طاعة أومعصية ، فيترتّب على قدرته الثواب والعقاب(٢) . ونُسب إلى الإسفرائيني وابن فورك هذا القول الثاني في الأثر الزائد .

ثم جاء أبوالمعالي الجويني ووافق الأشاعرة على قولهم في بداية الأمر ، كما هوموجود في كتابه (الإرشاد)(٣) ، ولكنّه في آخر حياته تخطّى هذا

---

(١) انظر : غاية المرام للآمدي (ص ٢٠٧)

(٢) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٣١٤) .

(٣) انظر : الإرشاد (ص ١٨٧-١٨٩) ، حيث أورد أقوال بعض الأشاعرة في المسألة ثم توصّل إلى « القطع بأنّ القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها أصلًا » .

قليلًا ، فصرّح في كتابه (العقيدة النظامية) - وهوآخر ما كتب في العقيدة - بتأثير القدرة الحادثة في إيجاد الفعل ، ولم يجعل للقدرة القديمة فيه تأثيراً إلا بواسطة إيجاد القدرة الحادثة عليه . وقرر أنّ الفعل يقع بتأثير القدرة الإنسانية وحدها ، التي هي مخلوقة لله تعالى بعد توفر دواعيه وأسبابه[١] ، بل وصرّح أنّ نفي القدرة والاستطاعة أمر يأباه العقل والحسّ . وعند الجويني أنّ الله جل وعلا خالق الأسباب ومسبباتها ، غير أنّ كل سبب مستغنٍ من وجه ومحتاج من وجهٍ ، والباري تعالى هوالغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر[٢] . كما أنّه أنكر على المعتزلة قولهم إنّ مقدورات العباد لا تدخل في مقدورات الله ، وقال إنّها مخلوقة لله بحكم خلقه للعبد وقدرته الحادثة[٣] .

ولقد وصف ابن الوزير اليماني قول الجويني أنّه (أقرب فرق الأشعرية إلى المعتزلة في هذه المسألة)[٤] ، والحقّ أنّ أبا المعالي قد قارب قول أهل السنة في هذه المسألة ، فكان قاب قوسين أوأدنى .

ثم بدأ الأشاعرة بعده يتراجعون شيئاً فشيئاً إلى عقيدة الأشعري نفسه ، فالغزالي قارب قول الباقلاني ، وقال بأنّ أفعال العباد واقعة بمجموع

---

(١) وممّا قال : « قدرة العبد مخلوقة لله تبارك وتعالى باتفاق العالمين بالصانع ، والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً » . انظر : العقيدة النظامية (ص ٤٦) . وهذه مخالفة صريحة لما قرّره أبوالحسن الأشعري وأئمة الأشاعرة .

(٢) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (١/٨٦) .

(٣) انظر : العقيدة النظامية للجويني (ص ٤٢-٥٣) .

(٤) إيثار الحقّ على الخلق ، لابن الوزير (ص ٢٨٥) .

القدرتين على فعل واحد ، فقدرة الربّ لها تعلق وقدرة العبد لها تعلّق لآخر . قال الغزالي بعد أن بيّن بطلان قول المعتزلة والمجبرة : « الحقّ إثبات القدرتين على فعلٍ واحدٍ . . . [و] إن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلّقهما ، فتوارد التعلقين على شيء واحد غير محال »(١) .

ولكن الشهرستاني والآمدي وقفا مع أبي الحسن الأشعري تماماً ، وأرجعا قول الأشاعرة إلى أصلهم .

فقد قال الآمدي حاكياً قول الأشعري ومدافعاً عنه : « مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري أنّه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها ولا في صفة من صفاته ، وإن أجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارناً لها ، فيكون الفعل خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً ، وكسباً من العبد لوقوعه مقارناً للقدرة »(٢) . وقال : « إن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع ، وإنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها أصلًا »(٣) .

وردّ الشهرستاني على قول أبي المعالي بقوة في كتابه (الملل والنحل) ووصفه بأنّه مأخوذ من (الحكماء) يعني الفلاسفة ، كما وصفه بأنّ قوله « ليس من مذهب الإسلاميين »(٤) ، وفي كتابه (نهاية الأقدام) قال : « وغلا إمام الحرمين حيث أثبت للقدرة الحادثة أثراً . . . وإنّما

---

(١) انظر : الإقتصاد في الاعتقاد (ص ٥٩) .

(٢) نهاية الأبكار للآمدي (١/ ٢١٥ ب) -نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٧٤) .

(٣) غاية المرام للآمدي (ص ٢٠٧) .

(٤) انظر : الملل والنحل (ص ٨٦) .

سلك في مسلك الفلاسفة »[١] ، وتكلّم عن الإرادة والمشيئة وبيّن عقيدة الأشاعرة[٢] .

وهكذا استقرّ الأمر عند الأشاعرة في نهاية المطاف على ما قرّره أبوالحسن في كتابه (اللمع) .

قال الإيجي : « إنّ أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وحدها »[٣] ، وأكّد شارح كلامه أنّ قدرة العبد لا تؤثر في الفعل ، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً ، فإذا لم يكن هناك مانع ، أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لقدرته ، فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ، ومكسوباً للعبد . والمراد بالكسب هومقارنة فعل الإنسان لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير في نفس الفعل[٤] .

وقال صحاب جوهرة التوحيد[٥] :

وعندنا للعبد كسب كلّفا ولم يكن مؤثراً فلتعرفا
فليس مجبوراً ولا اختياراً وليس كلاً يفعل اختياراً
فإن يثبنا فبمحض الفضل وإن يعذّب فبمحض العدل

وشرح هذه الأبيات البيجوري ، وممّا ذكر أنّ العبد ليس له في أفعاله الاختيارية إلا الكسب ، ثمّ أورد إشكالًا وهوأنّ من الأمور البدهية التفريق

---

(١) نهاية الأقدام (ص ٧٨) .

(٢) انظر : نفس المصدر (ص ٢٣٨-٢٦٨) .

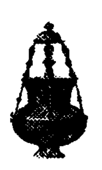
(٣) المواقف (ص ٣١٠) .

(٤) انظر : شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٢١٤) .

(٥) جوهرة التوحيد مع شرحه للبيجوري (ص ١٧٥) .

بين الأفعال الاختيارية والأفعال الاضطرارية ، فلا بدّ من أن يكون للإنسان نوع تأثير في أفعاله الاختيارية ، وأجاب عن هذه الشبهة بقوله : « احتجنا في التخلّص من هذا المضيق بأنّ الله تعالى خالق للفعل ، ولكن للعبد في الاختياري منه كسب » مع التأكيد بأنّ الإنسان ليس له تأثير في أفعاله . فلمّا اعترض على هذا بأنّه يؤدي إلى الجبر لا محالة ، أجاب « بأنّه تعالى لا يسأل عمّا يفعل » ، ثمّ بيّن أنّ الثواب والعقاب يرجع إلى محض المشيئة ، فيجوز أن يعذّبنا أويثيبنا ، لأنّه لا أثر لنا في أعمالنا ، فلم نستحق شيئاً عليها[١] .

قال شيخ الإسلام ، ملخصّاً قول الأشاعرة في هذا الباب : « وهؤلاء المتبعون لجهم يقولون : إنّ العبد ليس بفاعل حقيقة ، وإنّما هوكاسب حقيقة ، ويثبتون مع الكسب قدرة لا تأثير لها في السبب ، بل وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء ، ولكن قرنت به من غير تأثير فيه . . » إلى أن قال إنّهم يقولون : « إنّ الخلق هوالمخلوق ، والفعل هوالمفعول ، وقد جعلوا أفعال العباد فعلًا لله ، والفعل عندهم هوالمفعول ، فامتنع مع هذا أن يكون فعلًا للعبد ، لئلا يكون فعل واحد له فاعلان »[٢] .



(١) انظر : شرح جوهرة التوحيد (ص ١٧٥-١٧٧) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٧-٤٦٨) .

المطلب الثالث

حقيقة (الكسب) عند الأشاعرة

بيّن علماء السنة أنّ نظرية (الكسب) عند الأشاعرة لا حقيقة لها ، فهم فسّروه بأنّه عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة ، مع عدم تأثير هذه القدرة الحادثة في المقدور . فزعمهم بأنّ العبد ليس بفاعل ، ولا له قدرة مؤثرة في الفعل ، ثمّ ادّعاؤهم أنّه (كاسب) لفعله ، أمر لا حقيقة له ، بل هوعين الجبر . ويلزم من ذلك أن يكون الفرق بين الحركات الاضطرارية والاختيارية مجرّد اقتران قدرة لا أثر لها في المقدور ، هذا مخالف للحسّ والعقل(١) .

لذلك ، فقد استطال المعتزلة على الأشاعرة في هذه المسألة ، « واضطروهم إلى أن جعلوا نفس ما يفعله العبد من القبيح فعلًا لله ربّ العالمين دون العبد ، ثم أثبتوا كسباً لا حقيقة له ، فإنّه لا يعقل من حيث تعلّق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والفعل . ولهذا صار الناس يسخرون ممن قال بهذا ، ويقولون : ثلاثة أشياء لا حقيقة لها : طفرة النظام ، وأحوال أبي هاشم ، وكسب الأشعري . . . »(٢) ، ووصف شيخ الإسلام قولهم بالكسب في موضع آخر بأنه أمر لا يعقل(٣) .

وذكر ابن القيّم أنّ الكسب الذي أثبته الأشاعرة لفظ لا معنى له ، ولا

---

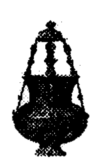
(١) انظر : لوامع الأنوار البهية للسفاريني (١/ ٣١٢) .

(٢) من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى (٨/ ١٢٨) .

(٣) انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٤٦٣) .

حاصل تحته[١] .

كما وصف القاضي عبد الجبار قول الأشاعرة في الكسب بأنّه ليس بمعقول[٢] . وعقد باباً بعنوان : (باب على القائلين بالكسب) ، بدأه ببيان قول جهمٍ بشيء من التفصيل ، ثم قال : « ولمّا رأت المجبرة تهافت هذا القول من جميع الجهات ، جعلوا هذا التصرّف معلقاً بنا من جهة ، ومن عند الله بجهة أخرى ، فقالوا : هوكسب ما خلق من الله »[٣] . كما ادّعى أنّ الأشاعرة إنّما ابتدعوا هذا اللفظ لمّا أرادوا أن يفروا من لوازم قول جهمٍ[٤] .



---

(١) شفاء العليل لابن القيّم (ص ٣١٣) .

(٢) انظر : المحيط بالتكليف (ص ٣٦٤) .

(٣) نفس المصدر (ص ٣٦٤) .

(٤) انظر كلام القاضي عبد الجبار في المغني (٨/ ٨٥) .

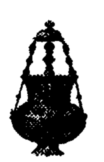
المطلب الرابع

أثر قولهم في (أخصّ وصف لله تعالى) على مقالتهم في القدر

وينبغي هنا أن نتفطن إلى فكرة الأشاعرة الدقيقة في هذه المسألة حيث إنّها تتفق تماماً مع أصلهم في أنّ أخص وصف لله تعالى هوالخالقية أوالاختراع أوالقدرة على الإيجاد .

قال عبد القاهر البغدادي : « واختلف أصحابنا في معنى الإله ، فمنهم من قال إنه مشتق من الإلهية ، وهي قدرته على اختراع الأعيان ، وهواختيار أبي الحسن الأشعري »[(١)] . وبيّن الشهرستاني أنّ أخص وصف لله تعالى عند أبي الحسن هوالقدرة على الاختراع ، وهومعنى اسمه تعالى (الله)[(٢)] .

وقارن هذا مع ما نُقل عن جهم ، حيث كان يقول إنّه لا فاعل ولا قادر إلا لله . فكما أنّ قوله هذا أدّاه إلى الجبر ، كذلك فقول الأشاعرة في أخصّ وصف لله أدّاهم إلى القول بالكسب - وحقيقته القول بالجبر .



---

(١) أصول الدين (ص ١٢٣) .

(٢) الملل والنحل (١/٨٦) .

المطلب الخامس

قولهم في المسائل المتعلقة بالقدر

سبق أن ذكرنا المسائل السبع التي أثرت على جهم فيما ذهب إليه في القدر ، وفي هذا المطلب نبيّن مدى تأثير جهمٍ على الأشاعرة في هذه القضايا . فلقد نصّ شيخ الإسلام أنّ كثيراً من المتكلمين - وإن أثبتوا القدر ووافقوا أهل السنة في خلق أفعال العباد - سلكوا مسلك جهم بن صفوان في كثير من مسائل هذا الباب ، كإنكار الأسباب ، والحكمة والتعليل ، وتفسير الظلم ، والقول بتكليف ما لا يطاق ، والإرادة الإلهية وهل هي مستلزمة للرضى ، وغير ذلك من المسائل[١] .

وسأبيّن - بإيجاز - قول الأشاعرة في هذه المسائل السبع .

١) قول الأشاعرة في تعليل أفعال الله تعالى

ذهب الأشاعرة إلى أنّ أفعال الله تعالى لا تعلّل بالعلل والأغراض ، ولا تتوقف على الحكم ، فهويفعل ما يشاء بمحض المشيئة والإرادة .

يقول الشهرستاني : « مذهب أهل الحقّ أنّ الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل ، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أوغير نافعة . . . إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل ، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه »[٢] . وبيّن أنّ جميع الآيات التي فيها لام التعليل

---

(١) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/٤٦٦-٤٧٦) .

(٢) نهاية الأقدام (ص ٣٩٧) .

فإنما المراد منها لام العاقبة والصيرورة(١) .

وقال الآمدي : « مذهب أهل الحقّ أنّ الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها ، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها ، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه ، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه »(٢) .

ونصّ الإيجي بأنّ الأشاعرة قالوا « إنّ أفعال الله تعالى ليست معللة بالأغراض »(٣) .

وقول الأشاعرة هذا له تعلّق بمسألة القدر ، حيث يترتّب عليه أنّه يجوز في حقّ الله تعالى تعذيب المحسنين وإثابة المجرمين . قال البيجوري : « وبالجملة فهوسبحانه وتعالى لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية ، والكل بخلقه ، فليست الطاعة مستلزمة للثواب ، وليست المعصية مستلزمة للعقاب ، وإنّما هما أمارتان تدلان على الثواب لمن أطاع ، والعقاب لمن عصى ، حتى لوعكس دلالاتها بأن قال : من أطاعني عذّبته ، ومن عصاني أثبته ، لكان ذلك منه حسناً ، فلا حرج عليه ، لا يسأل عما يفعل »(٤) .

ولقد بيّن شيخ الإسلام أن الأشعري وافق قول جهم في إنكار الحكمة في أفعال الله تعالى ، وفي قوله إنه ليس في القرآن لامَ التعليل ، بل ليس فيه إلا لام العاقبة(٥) ، وذكر في موضع آخر أنّ الأشعري ومن تبعه أنكر

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٤٠٤) .

(٢) غاية المرام (ص ٢٢٤) .

(٣) المواقف (ص ٣٣١) .

(٤) شرح البيجوري على جوهرة التوحيد (ص ١٨٠) .

(٥) منهاج السنة لابن تيمية (١/ ١٤١-١٤٣) .

الحكمة ثم قال : « وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان ومن اتبعه من المجبرة »[١] . كما ذكر أنّ جهماً كان يقول إنّ الله أمر عباده بأنواع من العبادات لا لحكمة مطلوبة ولا بسبب ، بل لمحض المشيئة ، وأنّ الأشعري وافقه على ذلك[٢] .

٢) قول الأشاعرة في التحسين والتقبيح العقليين

لقد نفت الأشاعرة - بناء على المسألة السابقة - إدراك الحسن والقبح بالعقل ، فالحسن عندهم هوما أمره الشرع ، والقبح ما نهاه الشرع .

قال الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر : « وأجمعوا على أنّ القبيح من أفعال خلقه كلها ما نهاهم عنه ، وزجرهم عن فعله ، وأنّ الحسن ما أمرهم به وندبهم إلى فعله أوأباحه لهم »[٣] . وكان يقول إنّ الواجبات كلها سمعية ، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً وتقبيحاً ، فمعرفة الله تعالى بالعقل تحصل ، وبالسمع تجب[٤] .

وأكّد هذه النظرية الباقلاني حيث قال إنّ الحسن والقبح صفتان زائدتان عن الوجود ، فالموجود من حيث هووجود ليس بحسن ولا قبيح[٥] . وصرّح بأنّ الله جل وعلا لوأمرنا بالمعاصي والسيئات لصارت تلك الأعمال طاعات مستحسنات بدلًا من كونها معاصي[٦] .

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣٨/٨) .

(٢) انظر : الجواب الصحيح (٤٠/٢) .

(٣) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٧٤) .

(٤) انظر : الملل والنحل للشهرستاني (٨٨/١) .

(٥) انظر : نفس المصدر (٨٥/١) .

(٦) انظر : كتاب التمهيد للباقلاني (ص ٣٨٦) .

وبيّن البغدادي أنّ الفعل لا يسمّى طاعة أومعصية إلا بعد ورود الشرع ، وأنّه يجوز أن يرد الشرع بإباحة المحرّمات أوبتحريم المباحات[١] . كما أيّد هذه المقالة واستدلّ لها الغزالي ، حيث قال إنّ الحسن والقبح أمر نسبي لكلّ شخص ، وحتى القتل قد يكون قبيحاً لبعض الناس ، حسناً لغيرهم ، إذاً فلا يحكم بحسن الشيء أوبقبحه إلا بخطاب الشارع[٢] .

بل وصل بهم الحال إلى أن صرّحوا أنّ الكذب في حقّه تعالى لا يجوز - ليس لقبحه ، .ولكن لاستحالته عليه[٣] .

وقال الجويني : « العقل لا يدلّ على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف ، وإنّما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع »[٤] .

وقال الشهرستاني إنّ مذهبهم - يقصد الأشاعرة - هوأنّ العقل لا يدلّ على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً ، بمعنى أنّ أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً أوقبيحاً ، فالحسن ما ورد الشرع بتحسينه والقبح على عكس ذلك[٥] .

ونصّ الإيجي على أنّ « القبيح ما نهى عنه شرعاً ، والحسن بخلافه ، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها ، وليس ذلك عائداً إلى أمر

---

(١) انظر : أصول الدين (ص ١٤٩) .

(٢) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٠٣-١٠٥) .

(٣) انظر : كتاب اللمع للأشعري (ص ١١٧) ، والمواقف للإيجي (ص ٣٢٧) .

(٤) الإرشاد (ص ٢٢٨) .

(٥) انظر : نهاية الإقدام (ص ٣٧٠) .

حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع ، بل الشرع هوالمثبت له والمبين ، ولوعكس القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً »[(١)] . ثم أورد قول المعتزلة ، وردّ عليه بأدلة ، أوّلها : « أنّ العبد مجبور في أفعاله ، وإذا كان ذلك كذلك لم يحكم للعقل فيها بحسن ولا قبح اتفاقاً . . . »[(٢)] . وهذا نصّ صريح يبيّن علاقة هذه المسألة بالقضاء والقدر .

وهذا القول هوكذلك قول جمهور الأصوليين من الأشاعرة ، منهم الآمدي[(٣)] وابن الحاجب[(٤)] . وذهب بعضهم إلى القول بتحسين وتقبيح العقل في أفعال العباد دون أفعال الله تعالى ، منهم الجويني ، والغزالي ، والرازي[(٥)] .

ولقد قرن شيخ الإسلام اسم أبي الحسن باسم جهم في هذه المسألة في غير ما موضع ، منها قوله : « وهذا قول نظار المجبرة كالجهم بن صفوان وأمثاله ، وهوقول أبي الحسن الأشعري وأتباعه من أصحاب الأئمة الأربعة ، كالقاضي أبي بكر بن الطيب ، وأبي عبد الله بن حامد ، والقاضي أبي يعلى ، وأبي المعالي ، وأبي الوفاء بن عقيل وغيرهم »[(٦)] .

---

(١) المواقف للإيجي (ص ٣٢٣) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٢٤) .

(٣) انظر : الإحكام للآمدي (١/ ١٢٠) .

(٤) انظر : مختصر المنتهى له (١/ ٢٠٢) .

(٥) انظر : المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين لعبد القادر العروسي (ص ٧٩) .

(٦) الجواب الصحيح لابن تيمية (٢/ ٣٠٨) .

٣) قول الأشاعرة في إنكار الأسباب والطبائع

إنّ الأشاعرة - بناء على قولهم في أخصّ وصف الله - نفوا أن يكون هناك ارتباط بين السبب والمسبب ، بل عندهم أنّ المسبّبات تحدث عند الأسباب ، لا بها . فمثلًا ، إذا لاقت النار شيئاً قابلًا للاحتراق ، حرق ، لا بسبب النار ، ولكن بسبب أنّ الله خلق الحرق عند تلاقي النار بالشيء ، فالنار لم تؤثر شيئاً ، وإنّما المؤثر هوالله وحده .

فلقد نفى البغدادي أن يكون الإنسان فاعلًا في غير محل قدرته ، بمعنى أنّه لا أثر للإنسان فيما يتولّد من فعله ، فلوألقى حجراً فانكسر به الزجاج ، أوضرب رجلًا فحصل به ألم ، فهذا كلّه من فعل الله ، لا من فعل الآدمي[١] .

وبيّن الباقلاني أنّ الكسر الحادث عند الزجّ ، والألم واللذة الحادثان عند الحكّة ، وغير ذلك من الحوادث الموجودة عند وجود حوادث أخر - كل ذلك مما ينفرد الله تعالى بخلقها ، لا يشاركه شيء في تولّد تلك الحوادث بمعنى أنّ هذه الأسباب لا تأثير لها على مسبّباتها ، بل الله تعالى يخلق عقب هذه الأسباب تلك المسببات[٢] .

وقال عزّ الدين ابن عبد السلام المعروف عندهم بـ (سلطان العلماء) : « والعجب أنّهم يذمّون الأشعري بقول : إنّ الخبز لا يشبع ، والماء لا يروي ، والنار لا تحرق ، وهذا كلام أنزل الله معناه في كتابه ، فإنّ الشبع

---

(١) انظر : أصول الدين للبغدادي (ص ١٣٨) . وللجويني كلام شبيه بهذا في الإرشاد (ص ٢٠٦) .

(٢) انظر : كتاب التمهيد للباقلاني (ص ٣٣٥-٣٣٨) .

والريّ والإحراق حوادث انفرد الربّ بخلقها ، فلم يخلق الخبز الشبع ولم يخلق الماء الريّ ، ولم تخلق النار الإحراق ، وإن كانت أسباباً في ذلك ، فالخالق هوالمسبِّب دون السبب . . . فكذلك اقتطع الأشعري رحمة الله عليه الشبع والريّ والإحراق عن أسبابها وأضافها إلى خالقها »[١] . وهذا النصّ يبيّن أنّ أصل قولهم هذا يرجع إلى أخصّ وصف لله عندهم .

ويقول الآمدي : « وإن سلّمنا اختلاف طبائع العناصر وصورها ، ولكن لا نتصور فعل البعض في البعض وانفعاله عنه ، فإنا قد قلنا إنّه لا فاعل ولا مؤثر غير الله »[٢] .

وقال بعض المتأخرين منهم في إنكار الأسباب والطبائع : « ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا باطراد العادة بخلق بعضها عقب بعض ، كالإحراق عقب مماسة النار ، والري بعد شرب الماء ، فليس للمماسة والشرب مدخل في وجود الإحراق ، بل الكل واقع بإرادته واختياره تعالى »[٣] .

وبيّن شيخ الإسلام أنّ أصل هذه المقالة من الجهم بن صفوان ، ثم تبعه بعض من ينتسب إلى السنة كالأشعري ومن وافقه[٤] .

---

(١) العقائد (ص ٢٧) .

(٢) الأبكار للآمدي (٢/٣٨ ب) - نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٢٧) .

(٣) شرح المواقف للجرجاني (٣/ ٢٤٠) .

(٤) انظر : جامع الرسائل لابن تيمية (١/ ٨٨) .

٤) قول الأشاعرة في الاستطاعة

إنّ الأشاعرة بصفة عامة ذهبوا إلى أنّ الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل ، فالإنسان قبل وقوع الفعل غير مستطيع له ، لأنّ الأعراض عندهم لا تبقى زمانين ، فلوتقدمت وقع الفعل بعدها بلا قدرة ، ولوتأخرت وقع الفعل قبلها بلا قدرة ، فإذاً يتعيّن مقارنة الاستطاعة بالفعل .

يقول الجويني : « الحادث في حال حدوثه مقدور بالقدرة القديمة ، وإن كان متعلقاً للقدرة الحادثة فهومقدور بها . . . » ثمّ استدلّ لذلك وأكّد أنّ الاستطاعة تقارن الفعل ولا تكون قبلها[(١)] .

ويقول الباقلاني : « فإن قال : فهل تزعمون أنّه يستطيع الفعل قبل اكتسابه ، أوفي حال اكتسابه ؟ قلنا : لا ، بل في حال اكتسابه ، ولا يجوز أن يقدر عليه قبل ذلك »[(٢)] .

فيتخلّص مذهبهم في أنّ الإنسان له قدرة واستطاعة ، لكنها لا تكون له إلا مع الفعل ، أي إذا عزم على الشروع بتنفيذ الفعل ، أوجد الله له القدرة مقارنه للفعل ، فهذه الاستطاعة تكون مع الفعل ، لا قبله ولا بعده . وبيّنا سابقاً أنّ الاستطاعة عندهم لا تأثير لها في الأفعال ، بل هي مقترنة بها ، وبها كسب العبد فعله ، مع عدم تأثيره على الفعل .

يقول شيخ الإسلام : « والمقصود أنّ السلف لم يكن فيهم من يقول : إنّ العبد لا يكون مستطيعاً إلا في حال فعله ، وأنّه قبل الفعل لم يكن مستطيعاً ، فهذا لم يأت الشرع به قط ، ولا اللغة ، ولا دلّ عليه عقل ،

---

(١) انظر : الإرشاد (ص ١٩٨-٢٠٠) .

(٢) كتاب التمهيد (ص ٣٢٣-٣٣٤) .

بل العقل يدلّ على نقيضه كما قد بسط في غير هذا الموضع »[١] .

٥) قول الأشاعرة في تكليف ما لا يطاق

قد أطلق بعض الأشاعرة القول بجواز تكليف ما لا يطاق ، بينما فصّل آخرون منهم ، ووصلوا إلى القول بالجواز في بعض صوره .

ذكر الأشعري في (الإبانة) أمر أبي لهب ، وأنّ الله كلّفه بالإيمان ، وممّا كلّفه الإيمان بسورة المسد ، وفيها أنّه لا يؤمن ، « . . . فإذا كان هذا هكذا ، فقد أمر الله أبا لهبٍ بما لا يقدر عليه ، لأنّه أمره أن يؤمن أنّه لا يؤمن »[٢] . ولقد ذكر الشهرستاني أنّ الأشعري كان يرى جواز تكليف ما لا يطاق[٣] .

وقال الجويني : « تكليف ما لا يطاق تكثر صوره ، فمن صوره تكليف جمع الضدّين ، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات . والصحيح عندنا أنّ ذلك جائز عقلاً غير مستحيل »[٤] .

وقال الغزالي : « إنّ لله تعالى أن يكلّف العباد ما يطيقونه وما لا

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/ ١٠٣) .

(٢) انظر : الإبانة (ص ٧٨) . ولقد ردّ شيخ الإسلام على هذه الشبهة بأجوبة كثيرة ، من أقواها أنّنا لا نسلّم أنّه بعد نزول هذه السورة وجب على الرسول ﷺ أن يبلّغه إياها ، بل - بنزول هذه السورة - حقّت عليه كلمة العذاب ، كما حقّ على قوم نوح لما أخبره الله أنّه لن يؤمن من قومه إلا من آمن . انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٠٢-٤٧٠) .

(٣) الملل والنحل (١/ ٨٤) . وهوقول الشهرستاني كذلك ، انظر : نهاية الإقدام (ص ٤١٠) .

(٤) الإرشاد (ص ٢٠٣) .

يطيقونه »[١] . كما بيّن في (المستصفى) أنّ هذا القول هوقول أبي الحسن الأشعري ، « . .وهولازمٌ على مذهبه من وجهين » ، أحدهما : أنّه كان يقول إنّ الاستطاعة مع الفعل لا قبله ، فيكون العبد مأموراً بشيء وليس عنده الاستطاعة على فعله ، والثاني : أنه كان يقول إنّ القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور ، فيكون العبد مأموراً بفعلٍ لا قدرة له على إيجاده[٢] .

ونصّ الإيجي على أنّ « تكليف ما لا يطاق جائز عندنا » ثمّ بيّن أنواعه وحكم كلّ نوع ، منها : أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه - وهذا النوع فيه إجماع على جواز وقوعه . ومنها : أن يمتنع لذاته ، كالجمع بين الضدين - فهذا منتفٍ إجماعاً كذلك . ومنها : أن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادة « كحمل الجبل ، والطيران إلى السماء ، فهذا نجوّزه وإن لم يقع بالاستقراء »[٣] .

ولقد تكلّم بعض أئمتهم حول هذه المسألة ، منهم الرازي ، وتوصّلوا إلى القول بجواز تكليف ما لا يطاق[٤] .

وذكر شيخ الإسلام أنّ أبا الحسن الأشعري وكثيراً من أتباعه يطلقون القول بـ(تكليف ما لا يطاق)[٥] .

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١١٢) .

(٢) انظر كلامه في المستصفى (١/ ١٦٢-١٧٤) . وهذا كلام دقيقٌ جداً ، ويبيّن بوضوح قول الأشاعرة بالجبر الخالص .

(٣) المواقف (ص ٣٣١) .

(٤) المحصول (٢/ ٣٩١) .

(٥) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٦٩) .

٦) قول الأشاعرة في تفسير الظلم

صرّح الأشعري في كتابه (اللمع) على أنّ فعل الله تعالى لا يوصف بالظلم ، بمعنى أنّ الظلم ممتنع في حقّه ، بل لوعذّب الأطفال في الآخرة لكان ذلك عدلًا منه ، ولا يقبح منه أن يعذّب المؤمن ويدخل الكافر الجنة ، ولكنّه لا يفعل ذلك لأنّه تعالى أخبرنا أنّه لا يفعله ، « فإذا كان هذا هكذا ، لم يقبح منه شيء ؛ إذ كان الشيء إنّما يقبح منا لأنّا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا وأتينا ما لم نملك إتيانه ، فلمّا لم يكن الباري مملكاً[١] ولا تحت أمر لم يقبح منه شيء »[٢] .

ونقل الشهرستاني عن الأشعري أنّه كان يقول إنّ لله أن « . . . يحكم ما يريد ، فلوأدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفاً ، ولوأدخلهم النار لم يكن جوراً ، إذ الظلم هوالتصرّف فيما لا يملكه المتصرف ، أووضع الشيء في غير موضعه ، وهوالمالك المطلق فلا يتصوّر منه ظلم ولا ينسب إليه جور »[٣] .

وبيّن الباقلاني علاقة هذه المسألة بباب القدر لمّا ردّ على شبهة المعتزلة في أنّ خلق أفعال العباد منه تعالى ثم تعذيبه عليها ظلم منه ، فأجاب الباقلاني أنّ الظلم هومخالفة الفعلِ الأمر والله جلّ وعلا لا يخالف بفعله أمر من يلزمه طاعته ، فلا يكون ظلماً[٤] . بل لوعذّب الله سائر النبيين ، وأنعم سائر الكفرة

---

(١) كذا في المطبوع ، فيكون (مُمَلَّكاً) ، أولعله قصد (مملوكاً) ووقع تصحيف من الناسخ .

(٢) انظر : كتاب اللمع (ص ١١٦) .

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (١/٨٨) .

(٤) انظر : التمهيد (ص ٣٤٨) .

والعاصين ، جاز ذلك عقلًا ولم يكن شيئاً مستنكراً عليه[١] .

وعرّف البغدادي العدل عند أكثر الأشاعرة بأنّه (ما للفاعل أن يفعله) ، وأورد اعتراض المعتزلة على هذا التعريف من أن هذا يلزم أن يكون كل كفر ومعصية عدلًا لأنّ الله تعالى له أن يفعلها ، ثم أجاب : « أنّ كلها عدل منه ، وإنّما هي جور وظلم من مكتسبها »[٢] .

وتبعهم على ذلك البيهقي إذ قال : « وليس لقائلٍ أن يقول إذا خلق كسبه ويسّره لعمل أهل النار ثم عاقبه عليه كان ذلك منه ظلماً ، كما ليس له أن يقول إذا مكّنه منه وعلم أنّه لا يتأتى منه غيره عاقبه ، كان ذلك ظلماً منه ، لأنّ الظلم في كلام العرب مجاوزة للحدّ ، والذي هوخالقنا وخالق أكسابنا لا آخر فوقه ولا حادّ دونه ، وكل من سواه خلقه وملكه ، فهويفعل في ملكه ما يشاء »[٣] .

وقال الغزالي : « فإنّ الظلم إنّما يتصوّر ممن يمكن أن يصادف فعله ملك غيره ، ولا يتصوّر ذلك في حقّ الله تعالى ، أويمكن أن يكون عليه أمر فيخالف فعله أمر غيره . . . » ثمّ بيّن أنّ الظلم إذاً لا يتصوّر في حقّ الله[٤] .

كما قرن شيخ الإسلام اسم أبي الحسن الأشعري مع جهم بن صفوان في هذه المسألة[٥] ، وبيّن أنّه من متبّعيه فيها .[٦] .

---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٣٨٥) .

(٢) انظر : أصول الدين (ص ١٣١) .

(٣) الاعتقاد (ص ٦٣) .

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١١٥) .

(٥) انظر : منهاج السنة (٢/ ٣٠٤) ، و: جامع الرسائل (١/ ١٢١-١٢٢) .

(٦) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١١/ ٦٧٦) .

٧) قول الأشاعرة في الإرادة الإلهية

إنّ أغلب المخالفين لأهل السنة في هذا الباب لم يفرقوا بين إرادة الله الكونية وإرادته الشرعية ، فحصل لهم بذلك لبس وارتباك ، ووقعوا في أمور منكرة . فالأشاعرة لمّا أسندوا جميع الحوادث إلى الله ، ولم يفرقوا بين الإرادتين ، أدّاهم إلى القول بأنّ الله تعالى يريد الكفر والفساد ، بل وصرّح بعضهم بأنّه يحبه .

وبيّن الباقلاني أنّ المحرمات مرادة للربّ سبحانه ، وأنّ إرادته القديمة تتعلق بحدوث المحظورات والمباحات تعلقها بالطاعات ، فهومريد للطاعات كما هومريد للمعاصي والفواحش[(١)] .

ونقل البغدادي إجماع الأشاعرة على ذلك ، فقال : « أجمع أصحابنا على أنّ إرادة الله تعالى مشيئته واختياره ، وعلى أنّ إرادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء ، كما قالوا إنّ أمره بالشيء نهي عن ضدّه ، وقالوا أيضاً إنّ إرادته صفة أزلية قائمة بذاته وهي إرادة واحدة محيطة بجميع مراداته على وفق علمه بها فما علم منها كونه أراد كونه ، خيراً كان أوشراً . . . »[(٢)] .

وبيّن أنّ الله تعالى أراد حدوث الكفر من الكافر بإن يكون كسباً له قبيحاً منه وأنّ هذا هوقول أبي الحسن الأشعري[(٣)] .

وشرح الغزالي هذه المقالة في (الاقتصاد في الاعتقاد) ، بدأه بمقدمات منطقية ، ثمّ ردّ على المعتزلة ، ثم توصّل إلى أنّ « كلّ حادث فمخترع

---

(١) انظر : التمهيد (ص ٣١٧-٣٢٠) .

(٢) أصول الدين (ص ١٠٢) .

(٣) انظر : نفس المصدر (ص ١٤٦) .

بقدرته ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرّف القدرة إلى المقدور وتخصّصها به ، فكل مقدور مراد ، وكل حادث مقدور . فكل حادث مراد ، والشرّ والكفر والمعصية حوادث . . . » وختم الفصل بنسبة هذا القول إلى جميع السلف الصالحين وأهل السنة[١] .

وتكلّم الشهرستاني حول هذه المسألة بالتفصيل ، وبيّن أنّ جميع ما في الكائنات ، من خير وشرّ ، وكفر وإيمان ، مراد لله تعالى ، لا لأنّها شرّ وكفر ، أوطاعة وإيمان ، بل هومريد لكلّ ما تجدّد من حيث هو، بدون النظر إلى كون الشيء حسناً أوقبيحاً[٢] .

وقال الإيجي : « إنّه تعالى مريد لجميع الكائنات ، غير مريد لما لا يكون » ثم ردّ على بعض شبه المعتزلة ، منها أنّه إذا كان ذلك كذلك ، فيلزم منه أنّه تعالى يريد كفر الكافر مع أنّه أمره بالإيمان ، وحاول أن يستخلص من هذه الشبه[٣] . كما أوّل بعض الآيات التي فيها التصريح بأنّ الله لا يحب الفساد والشر والكفر[٤] .

ويلاحظ من جميع هذه النقولات أنّ أصحابها لم يفرّقوا بين الإرادتين : الإرادة الكونية والإرادة الشرعية ، ممّا أوقعهم في اللبس .

قال شيخ الإسلام : « وقالت الجهمية ومن اتبعها من الأشعرية وأمثالهم : . . . إذا كان [الله] مريداً لكل حادث والإرادة هي

---

(١) انظر : الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٦٥-٧٠) .

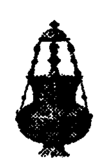
(٢) انظر : نهاية الإقدام (٢ . ٢٥٦-٢٦٠) .

(٣) انظر : المواقف (ص ٣٢٠-٣٢١) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٣٢٢-٣٢٣) .

المحبة والرضا ، فهومحبّ راض لكل حادث ، وقالوا : كل ما في الوجود من كفر وفسوق وعصيان فإنّ الله راض به محبّ له ، كما هومريد له »[١] .

وذكر شيخ الإسلام أنّ أبا الحسن وكثيراً من أتباعه وافقوا جهماً واتبعوه في هذه المسألة[٢] .



(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٣٤١) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ٤٧٥) .

المطلب السادس

شهادات الأشاعرة على أنفسهم في ميلهم إلى الجبر

بما أنّ قول الأشاعرة يؤدي إلى الجبر ، نجد أنّ كثيراً من أئمتهم قد صرّحوا واعترفوا بهذه الحقيقة .

فلقد وضع الآمدي - وهومن كبار الأشاعرة - المذهب الأشعري تحت عنوان (الجبرية) حيث قال : « الجبر عبارة عن نفي الفعل عن العبد حقيقة وإضافته إلى الرب تعالى ، غير أنّ الجبرية تنقسم إلى جبرية خالصة ، وهي التي لا تثبت للعبد فعلًا ولا كسباً ، كالجهمية ، وإلى جبرية متوسطة ، وهي التي لا تثبت للعبد فعلًا لكن تثبت له كسباً ، كالأشعرية والنجارية والضرارية والحفصية »[(١)] .

ويقول الإيجي : « والجبرية : متوسطة ، تثبت للعبد كسباً ، كالأشعرية ، وخالصة ، لا تثبته ، كالجهمية »[(٢)] . وقال أيضاً : « إنّ العبد مجبور في أفعاله »[(٣)] .

كما صرّح الرازي ومن بعده الآمدي بـ « أنّ الإنسان مجبور في صورة مختار »[(٤)] . وصرّح الرازي بالجبر المحض في كتابه (المحصول من علم

---

(١) الأبكار للآمدي (٢/٢٥٦) - نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية ، للشافعي (ص ٤٧٢) .

(٢) المواقف (ص ٤٢٨) .

(٣) نفس المصدر (ص ٣٢٤) .

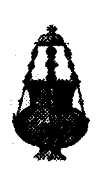
(٤) المآخذ ، للآمدي ، ل ٣٥ ب (نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية ، للشافعي ، ص ٤٧٤) .

الأصول)[١] .

ولقد أنصف المقريزي لمّا قال : « الجهمية أتباع جهم بن صفوان ، وهم يوافقون أهل السنة [يقصد الأشاعرة] في مسألة القضاء والقدر ، مع ميل إلى الجبر . . . . »[٢] .

ونقل البيجوري في شرحه للجوهرة قول أحدهم : « من نظر للخلق بعين الحقيقة عذرهم ، ومن نظر لهم بعين الشريعة مقتهم ، فالعبد مجبور في صورة المختار »[٣] .

ولخّص شيخ الإسلام ابن تيمية هذه القضية لمّا قال : « والأشعرية وافقتهم [يقصد الجهم وأتباعه] في الجبر ، لكن نازعوهم نزاعاً لفظياً في إثبات الكسب والقدرة عليه »[٤] .



---

(١) انظر : المحصول من علم الأصول ، للرازي (٢/ ٢٢٥) .

(٢) الخطط للمقريزي (٢/ ٣٥١) .

(٣) شرح جوهرة التوحيد للبيجوري (ص ١٧٧) .

(٤) مجموع الفتاوى (١٣/ ٢٢٨) .

المطلب السابع

الفرق بين الماتريدية والأشاعرة في هذا الباب

على الرغم من توافق الماتريدية مع الأشاعرة في كثير من مسائل العقيدة إلا أنهم خالفوهم في هذا الباب . فهم وافقوا أهل السنة والأشاعرة في المسائل المتعلقة بالله ، مثل العلم السابق ، وخلق الأفعال ، والمشيئة النافذة ، ولكنهم خالفوهم في مسألة تأثير العباد على أفعالهم .

فالماتريدية أعطت للإنسان قدرة على أثر الفعل ، وعلى هذه القدرة يستحق المرء الجزاء أوالعقاب ، مع تصريحهم بأنّ الله خالق كل شيء ، ومن جملة ذلك أفعال العباد . فهم - وإن استعملوا لفظ (الكسب) - خالفوا الأشاعرة في تفسير هذا الكسب ، وفي تأثير الإنسان في أفعاله .

ولقد شرح الماتريدي مقالته في القدر والجبر بقوله : « والحق هو الوسط من القول : أن يكون من العباد أفعال على ما هي منهم ، ومن الله خلقها على الحدّ الذي كانت عليه »(١) . وقال النسفي « والعبد مخير مستطيع ، فإذا وجد منه الجهد والقصد والنية والاكتساب في المعصية يجري خذلان الله مع نيته وقصده ، فيستحق العقوبة على فعل نفسه . وإذا وجد جميع ذلك في الطاعة يجري عون الله وتوفيقه مع فعله »(٢) . وقال أيضاً إنّ الله جل وعلا خالق العالم كله ، مع ما في ذلك من أفعال العباد ، « فوجوده ومشيئته متعلقة بقدرة الله تعالى ، وكونه حركة وسكوناً

---

(١) كتاب التوحيد (ص ٣٨٤) .

(٢) بحر الكلام (ص ٣٧) نقلًا عن : الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٣٧٥)

وطاعة ومعصية متعلقة بقدرة العبد »[١] .

ويوضّح هذا أحدهم بقوله : « أصل الفعل بقدرة الله ، والاتصاف بكونه طاعة أومعصية بقدرة العبد ، وهومذهب جمهور الماتريدية »[٢] .

فحقيقة قولهم أنّ للعباد إرادة جزئية ، وهي غير مخلوقة ، وهذه الإرادة تؤثر على وصف الفعل لا على أصله ، بمعنى أنّها تؤثر على كون الفعل طاعة أومعصية ، مع أنّ الفعل نفسه مخلوق من الله ، ومكتسب للعبد .

كما أنّهم ، في جلّ مسائل القدر السابق ذكرها ، خالفوا الأشاعرة فيها .

فهم أثبتوا الحكمة والتعليل . قال الماتريدي : « من عرف الله حقّ المعرفة ، وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنّه له الخلق والأمر ، عرف أنّ فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة ، إذ هوحكيم بذاته ، غنيّ عليم »[٣] .

وقالوا بحسن وقبح الأفعال بالعقل[٤] ، وبناء على ذلك قالوا بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل ولولم يرد الشرع بذلك[٥] .

وأثبتوا الأسباب والطبائع . قال أحدهم : « وعندنا أنّ الدواء سبب والشفاء من الله ، ورؤية الشفاء من الدواء أوالطبيب كفر ، بل الشفاء من الله ، لأنّه اتخذ شريكاً مع الله في الشفاء . والكسب والرزق من الله

---

(١) تبصرة الأدلة (ص ٦٥٥) .

(٢) إشـارت المرام للبياضي (ص ٢٥٦) - نقلًا عن : الماتريدية للحربي (ص ٤٤١)

(٣) التوحيد (ص ٢١٦) .

(٤) انظر : المسامرة بشرح المسايرة للكمال بن أبي شريف (ص ١٥٥) .

(٥) انظر : التوحيد للماتريدي (ص ٤)

تعالى ، ورؤية الرزق من الكسب كفر ، ولبس الثياب سبب دفع الحر والبرد ودافع الحرّ والبرد هوالله تعالى »[١] .

وقالوا بأنّ الاستطاعة قسمان : أحدهما : سلامة الأسباب وصحة الآلات ، والثاني : مصاحب للفعل وعلّته[٢] .

ومنعوا القول بإطلاق جواز التكليف بما لا يطاق[٣] .

وفرّقوا بين الإرادة الإلهية وبين الرضا ، وقالوا بأنّ الإرادة لا تستلزم الرضا[٤] .

فبهذا ، خالفوا الأشاعرة مخالفة صريحة ، مع العلم بأنّهم في بعض هذه المسائل خالفوا أهل السنة كذلك في بعض جزئياتها[٥] .

ويلاحظ أنّ قول الماتريدية في هذا الباب قرّبهم قليلًا من قول المعتزلة ، بخلاف الأشاعرة فهم أقرب إلى قول جهمٍ . وفي رأيي فإنّ هذه المسألة هي التي تستحق أن تذكر في الفرق الرئيس بين الأشاعرة والماتريدية ، فإنّها أهمّ وأكبر مسألة اختلفوا فيها ، والله أعلم .

يقول شيخ الإسلام : « والحنفية هم من أهل السنة القائلين بالقدر ، وجمهورهم يقولون بالتعليل والمصالح »[٦] .

---

(١) بحر الكلام لأبي المعين النسفي (ص ٣٦٠) - نقلًا عن الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٣١)

(٢) انظر : التوحيد للماتريدي (ص ٢٥٦) و : تبصرة الأدلة للنسفي (ص ٥٤١) .

(٣) انظر : التوحيد للماتريدي (ص ٢٦٦) .

(٤) انظر : نفس المصدر (ص ٢٨٦-٢٨٧) .

(٥) انظر : القضاء والقدر للمحمود (ص ٢٤٣-٢٦٥) .

(٦) منهاج السنة لابن تيمية (١/١٤١-١٤٣) .

الخلاصة

بعد هذا كلّه ، يظهر جلياً أنّ الأشاعرة أخذوا أصل قولهم في القدر من جهم بن صفوان ، إلا أنّهم أرادوا أن يتخلصّوا من لوازم قول جهم في الجبر ، فابتدعوا نظرية (الكسب) ، « . . .واعتصموا بهذه اللفظة عن جميع ما ألزمناه جهماً ، ظناً منهم أنّ ذلك يعصمهم من لزومه ، وجميعه لازم لهم. . . »(١) ، ذلك أنّ الكسب لفظ لا حقيقة له .

وذكر شيخ الإسلام اسم أبي الحسن مقترناً باسم جهم بن صفوان في مواضع كثيرة من كتبه ، ونقلت بعض نقولاته في جلّ مباحث هذا الفصل ، كما وصف الأشاعرة بأنّهم (سلكوا مسلك جهم)(٢) ، وأنّهم (وافقوا جهماً في أكثر مسائل القدر)(٣) ، وبأنّهم (مالوا إلى الجبر)(٤) .

ولمزيد من الإيضاح ، نلخّص أهمّ أوجه التشابه بين قول جهم وقول الأشاعرة في النقاط التالية :

* صرّح أبوالحسن الأشعري وغيره من الأشاعرة كالآمدي أنّه لا فاعل في الحقيقة إلا الله ، وهوقول جهم سواء بسواء .

* قول جهم في الصفات أدّاه إلى القول بالجبر ، حيث نفى عن الإنسان قدرة وفعلًا - فراراً من التشبيه في زعمه ، وكذلك الأشاعرة حيث جعلوا أخصّ وصف لله هو(الاختراع) أو(الخالقية) ، وهذا أدّاهم إلى أن

---

(١) من كلام القاضي عبد الجبار في المغني (٨/ ٨٥) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٤/ ٣٤٧)

(٣) انظر : منهاج السنة (٢/ ٣٠١) .

(٤) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٨/ ١١٨) .

يسلبوا أي تأثير للعبد في أفعاله ، لكي يكون الله جل وعلا هوالمؤثر الوحيد في فعل الإنسان .

* أنكر جهم الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* أنكر جهم التحسين والتقبيح العقليين ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* أنكر جهم الأسباب والطبائع ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* أثبتت الأشاعرة قدرة للعبد - خلافاً لجهم - ولكن لمّا فسّروا هذه القدرة وبيّنوا أنّه لا أثر لها في الفعل ، كشفوا عن حقيقة الأمر ، وحقّقوا التشابه - بل التوافق - بين عقيدة جهم في الجبر وبين عقيدتهم ، فما فائدة إثبات قدرة لا تأثير لها ؟ وما الفرق الحقيقي بين جهم إذ نفى القدرة أصلًا ، وبين الأشاعرة إذ أثبتوا قدرة لا أثر لها ؟

* أطلق جهم القول بتكليف ما لا يطاق ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* فسّر جهم الظلم المنزّه عن الله تعالى بتفسير خاصّ ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* جعل جهم الإرادة الإلهية نوعاً واحداً ، وهذا أدّاه إلى القول بأنّ الله يحب كلّ ما يحصل في الكون ، ووافقته على ذلك الأشاعرة .

* إنّ الأشاعرة حاولوا أن يفرّقوا بين قولهم وقول جهم فابتدعوا نظرية (الكسب) ، وقالوا : « إنّ الإنسان يكسب أفعاله والله جلّ وعلا يخلقها من غير تأثير العبد في أفعاله » . فهولفظ لا معنى له ، وقول الأشاعرة في حقيقة الأمر هوقول جهم ، وهوالجبر الخالص .

ولهذا صرّح أعداء الأشاعرة من المعتزلة أنّهم متبعو جهم في هذه المسألة . يقول القاضي عبد الجبّار عن الأشاعرة : « ومن زعم أن

العبد قادر ، ولكن أضاف الفعل إلى الله بكل وجوهه وأحكامه ، ولم يجعل للعبد تخييراً في بعض الجهات ، فهوموافق في المعنى لجهمٍ ، وإن خالف في اللفظ »(١) .

ولا أستطيع أن آتي بعبارة أفضل وأدقّ ممّا كتبه شيخ الإسلام تُلخّص هذا الفصل بكامله في جملة واحدة ، إذ يقول : « والأشعري ومن وافقه اتبعوا جهماً على قوله في القدر ، وإن كانوا يثبتون قدرة وكسباً ، لكن ما أثبتوه لا حقيقة له في المعتى ، بل وقولهم هوقول جهمٍ وإن نازعوه في إثبات القدرة والكسب »(٢) .



(١) المحيط بالتكليف (ص ٣٦٣) .

(٢) الصفدية لابن تيمية (٢/ ٣٣١) . وقال أيضاً إنّ الأشاعرة « لم يذكروا بين الكسب والفعل فرقاً معقولاً ، بل حقيقة قولهم قول جهم : إنّ العبد لا قدرة له ، ولا فعل ، ولا كسب » . انظر : النبوات لابن تيمية (١/ ٤٦٢) .

المبحث الثاني

أثر هذه المقالة على بعض الفرق الأخرى

إنّ فكرة (الجبر) من البدع التي لم تنتشر بين أوساط المسلمين ، لمخالفتها الصريحة للنصوص وللحسّ ، لذلك نجد أنّ لقب (المجبرة) تكاد تكون مقتصرة على الجهمية .

ولكن هناك إشارت في بعض كتب المقالات إلى فرق أخرى قالت بالجبر . فنجد ابن حزم مثلًا ينسب هذه المقالة لطائفة من الأزارقة كذلك ، فقال : « اختلف الناس في هذا الباب [يعني في القدر] ، فذهبت طائفة إلى أنّ الإنسان مجبر على أفعاله وأنّه لا استطاعة أصلًا له ، وهوقول جهم بن صفوان وطائفة من الأزارقة »[١] .

ويقول الشهرستاني إنّ النجارية أصحاب الحسين بن محمد النجار ، والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو، من الجبرية[٢] .

فهذه ثلاث فرق اتهمت بالجبر .

فأمّا الأزارقة ، فليس لدينا من كتبهم ما نستطيع أن نحقّق بها مذهبهم ، وليس في كتب المقالات التي رجعت إليها ذكراً لقول الأزارقة في القدر ، هذا إذا كان ابن حزم يقصد الأزارقة فقط . أمّا إن قصد عموم الخوراج ، فالإباضية اختلفوا فيما بينهم في مسألة القدر ، فالبعض منهم ذهب إلى مذهب المعتزلة ، والبعض الآخر قارب قول الماتريدية ، ولكن جمهور

---

(١) الفصل (٣/ ٣٣) .

(٢) انظر : الملل والنحل (١/ ٧٢) .

المتأخرين استقروا على رأي أبي الحسن الأشعري(١) .

يقول أحدهم : « وأفعالنا خلق من الله ، واكتساب منّا ، خلافاً للمجبرة والقدرية »(٢) ، كما صرّحوا بأنّ الاستطاعة تكون مع الفعل ، ولا أثر لها في الفعل ، بل الله جل وعلا هوالمؤثر الوحيد(٣) .

وأنشد السالمي(٤) :

ومن يقل إلهنا لم يخلق أفعالنا بعداً له من أحمق

لقوله لكل شيء خالق سبحانه الربّ المليك الرازق

لكن لنا في فعلنا اكتساب به الثواب وبه العقاب

وأمّا الضرارية والنجارية ، فعند الرجوع إلى بعض الكتب الأخرى ، نجد أنّ وصفهم بهذا اللقب ليس بدقيق . فحكى الأشعري أنّ النجار كان يقول إن أعمال العباد مخلوقة لله ، وهم فاعلون لها ، وأنّه لا يكون في ملك الله إلا ما يريده(٥) . وهذا ليس من قول المجبرة .

وأما ضرار بن عمرو، فكان يقول إنّ أعمال العباد مخلوقة ، وإنّ الله فاعل لأفعال العباد في الحقيقة وهم فاعلون لها في الحقيقة ، وأنّ

(١) انظر : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية للبدوي (ص ٢٠٧-٢٠٩) ، و: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٥-٣٧٧) .

(٢) مختصر العدل والإنصاف (ص ١٠) للشمّاخي - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٦) .

(٣) انظر : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٦-٣٧٨) .

(٤) مشارق أنوار العقول للسالمي (ص ٣٠٧) ، بتصرّف - نقلًا عن : تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة للحفظي (ص ٣٧٦) .

(٥) انظر : مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٣) .

الاستطاعة قبل الفعل ومع الفعل ، وأنّ الفعل لفاعلين : أحدهما خلقه وهوالله ، والآخر اكتسبه وهوالعبد(١) . وهذا كذلك ليس قول الجهم ، مع أنّه وسط بين قول الأشاعرة وقول أهل السنة .

ولذلك فكان تعبير شيخ الإسلام أدقّ ، حيث قال إنّ النجارية والضرارية قاربوا جهماً في مسائل القدر والإيمان(٢) .

ولعلّ وصف هذه الفرق بـ(الجبرية) كان على لسان المعتزلة ، حيث يصفون كلّ من أثبت خلق أفعال العباد بهذا الوصف ، ثم أخذه عنهم بعض أصحاب كتب المقالات .

إذاً ، نستخلص ممّا سبق أنّه لم يتأثر بقول جهم بن صفوان في هذه المسألة سوى الأشاعرة ، وعنهم أخذت بعض فرق الخوارج .



---

(١) انظر : نفس المصدر (ص ٢٨١) .

(٢) انظر : مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ١٠٢-١٠٣) .

الباب السابع

مقالاته التي لم تتأثر بها الفرق الإسلامية

وفيه ثلاثة فصول :

الفصل الأول : مقالته في علم الله

الفصل الثاني : مقالته في الملائكة

الفصل الثالث : مقالته في الجنة والنار

تمهيد

لقد طفنا مع عقائد هذا الرجل ودخلنا معه في صولات وجولات ، ورأينا أثره على جميع الفرق الكلامية في جلّ مسائل الاعتقاد ، ولكن قبل أن نختم هذا البحث ، ولكي نعطي صورة متكاملة عن الجهم بن صفوان وعقائده ، ينبغي أن نبيّن مقالاته وبدعه التي انفرد بها عن بقيّة الفرق الإسلامية .

ذلك لأنّه أثر عنه بعض المقالات التي - لقبحها ولشدة مخالفتها للكتاب والسنة - لم تأخذ بها أي فرقة من الفرق الإسلامية . ولا يعني هذا أنّه لم يوجد بعض الأفراد من المنتسبين للإسلام الذين وافقوه على هذه المقالات - فمثلًا نجد أنّ أبا الهذيل العلاف أخذ بقوله في فناء حركات أهل الجنة والنار - ولكن المقصود أنّ هذه المقالات لم تتبنّها أيّة فرقة من الفرق الإسلامية .

وقد وجدت ثلاث مقالات بهذه الصفة ، هي : قوله في علم الله تعالى ، حيث ادّعى أنّ علم الله حادث مخلوق ، وقوله في الجنة والنار ، حيث ادّعى أنّهما لم تخلقا بعد وستفنيان بعد خلقهما ، وقوله في الملائكة ، حيث أنكر وجود بعض الملائكة(١) .

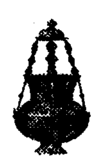
---

(١) وقد تفرّد الجهم بن صفوان برأيين آخرين :

الرأي الأول : لا علاقة له بدين الإسلام في شيء ، وهوقوله بأنّ الحركة جسم وليس بعرض . ولأنّ هذه المسألة مسألة منطقية فلسفية بحتة ، لم أذكرها في هذا الباب ، واكتفيت بالإشارة إليها في مباحث سابقة (انظر : ص ٨٤٧ من الرسالة)

الرأي الثاني : قوله بمنع التسلسل في الماضي والمستقبل ، وقد ذكرتُ قوله ورددتُ عليه في مبحثٍ سابقٍ (انظر : ص ٤٥٠ من الرسالة) .

فلنبدأ ببيان أقوال جهم في هذه المسائل مع الرد عليها ، ونشير إشارات إلى من أخذ بهذه المقالَات من بعض المنتسبين إلى الإسلام ، إن وجد .



الفصل الأول

مقالاته في علم الله

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

قد بيّنا سابقاً إفراط الجهم بن صفوان في نفي أسماء الله تعالى وصفاته ، وأنّه لم يجوّز تسمية الله تعالى بأي اسم يجوز إطلاقه على المخلوق ، كما أنكر جميع الصفات ، ومن الصفات الّتي أنكرها : صفة (العلم) . فأنكر أن يكون الله عالماً بالأشياء قبل وقوعها ، بل علمه بالأمور يكون بعد إيجاده وخلقه ، لا قبله . وبناء على هذا ، وصف الجهم علم الله بأنّه مخلوق محدث ، تعالى الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً .

قال الدارمي ، حاكياً قول المرّيسي : « وادعى المعارض أيضاً أنّ الله لا يوصف بالضمير ، والضمير منفي عن الله . وليس هذا من كلام المعارض ، وهي كلمة خبيثة قديمة من كلام جهم ، عارض بها جهم قول الله تعالى ﴿ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَۚ ﴾ [المائدة: ١١٦] ، يدفع بذلك أن يكون الله سبق له علم في نفسه بشيء من الخلق وأعمالهم قبل أن يخلقهم ، فتلطّف بذكر الضمير ليكون أستر له عند الجهّال . . . وقول جهم : لا يوصف الله بالضمير ، يقول : لم يعلم الله في نفسه شيئاً من الخلق قبل حدوثهم وحدوث أعمالهم ، وهذا أصل كبير في تعطيل النفس والعلم السابق »(١) . وقال أيضاً : « فمراد جهم من قوله (لا يوصف الله بضمير) يقول : لا يوصف الله بسابقِ علمٍ في نفسه »(٢) . وعقد باباً

---

(١) نقض عثمان بن سعيد (ص ٥٤٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ٥٥١) .

كاملًا في كتابه (الردّ على الجهمية) في بيان موقفهم من هذه المسألة ، وشنّع عليهم ثم ردّ على قولهم بأدلة الكتاب والسنة ، وممّا قال : « ويزعمون أنّ علم الله بمنزلة النظر والمشاهدة ، لا يعلم بالشيء حتى يكون ، فإذا كان الشيء عَلِم به عِلْم كينونته ، لا بِعِلْم له يزل في نفسه قبل كينونته ، ولكن إذا حدث الشيء كان هوعند الشيء ومعه الشيء نفسه . . . هذا هوالردّ لكتاب الله والجحود لآيات الله ، وصاحب هذا المذهب يخرجه مذهبه إلى مذهب الزندقة »(١) .

وقال أبوالحسن الأشعري : « وكان - يعني جهماً - يقول إنّ علم الله سبحانه محدث فيما يحكى عنه . . . وإنّه لا يقال إنّ الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل أن تكون »(٢) ، وقال : « وقال جهم أن علم الله محدث ، هوأحدثه فعلم به وأنّه غير الله ، وقد يجوز عنده أنّ الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها . وحكى عنه حاك خلاف هذا(٣) ، فزعم أنّ الذي بلغه عنه أنّه كان يقول إنّ الله يعلم الشيء في حال حدوثه ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهومعدوم لأنّ الشيء عنده هوالجسم الموجود ، وما ليس بموجود فليس بشيء فيُعلم أويجُهل .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣١ - ١٣٢)

(٢) مقالات الإسلاميين (ص ٢٨٠) .

(٣) وهذا الذي يظهر ، والله أعلم ، حيث نجد أنّ جميع العلماء الآخرين الذين نصّوا على مقالته هذه لم يذكروا القول الأول ، الذي هو« أنّ الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها » ، بل جزموا - كما فعل ذلك الدارمي وابن حزم والصفدي - بأنّه يقول « إنّ الله لا يعلم بالأشياء قبل وقوعها » .

فألزمه مخالفوه أنّ لله علماً إذ زعم أنّ الله قد كان غير عالم ثم علم ، ويجب على أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم »(١) .

وقال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي . . . زعم أيضاً أن علم الله تعالى حادث »(٢) .

وقال عبد القادر الجيلاني عنه إنّه : « كان يأبى أن يقول : إنّ الله عالم بالأشياء قبل كونها »(٣) .

وقال ابن حزم : « قال جهم بن صفوان ، وهشام بن الحكم ، ومحمد بن عبد الله بن مسرة ، وأصحابهم ، إنّ علم الله تعالى هوغيره ، وهومحدث مخلوق »(٤) .

وقال الشهرستاني : « منها - يعني مقالات الجهم - إثباته علوماً حادثة للباري تعالى لا في محل ، قال : لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، لأنّه لوعلم ثم خلق أفبقي علمه على ما كان ، أولم يبق . فإن بقي فهوجهل ، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وإن لم يبق فقد تغيّر . والمتغير مخلوق ليس بقديم . ووافق في هذا مذهب هشام بن

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ٣٩٣-٣٩٥) . وقال أيضاً : « وقد أجمع المسلمون قبل حدوث الجهمية والمعتزلة والحرورية على أنّ لله علماً لم يزل ، وقد قالوا : علم الله لم يزل ، وعلم الله سابق في الأشياء ، ولا يمنعون أن يقولوا في كل حادثة تحدث ، ونازلة تنزل : كل هذا سابق في علم الله » (الإبانة للأشعري ، ص ١١٤) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٩٤) .

(٣) الغنية (ص ١١٨) .

(٤) الفصل (٢/٢٩٣) .

الحكم كما تقرّر . قال : وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلوإما أن يحدث في ذاته تعالى ، وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون محلّاً للحوادث ، وإما أن يحدث في محل ، فيكون المحل موصوفاً به لا الباري تعالى ، فتعيّن أنّه لا محل له ، فأثبت علوماً حادثة بعدد المعلومات الموجودة »(١) .

وقال الصفدي : « ومنها أنّه أثبت للباري تعالى علوماً حادثة لا في محل . ومنها أنه قال : لا يجوز أن يعلم الله الشيء قبل خلقه ، قال : لأنه لوعلم به قبل خلقه لم يخل إما أن يكون عِلْمُه بأنّه سيوجده يبقى بعد أن يوجده أم لا ، ولا جائز أن يبقى لأنه بعد أن أوجده لا يبقى العِلْمُ بأنه سيوجده لأن العلمَ بأنّه أوجده غير العلمِ بأنه سيوجده ضرورة ، وإلا لانقلب العلم جهلًا وهوعلى الله سبحانه محال ، وإن لم يبق علمه بأنه سيوجده بعد أن أوجده فقد تغيّر ، والتغير على الله محال . وإذا ثبت هذا تعيّن أن يكون علمه حادثاً بحدوث الإيجاد لأن ذلك يؤدي إلى أنّ ذاته محل للحوادث ، وهومحال . وإما أن يحدث في محل وهوأيضاً محال ، لأنّه يؤدي إلى أن يكون المحل موصوفاً بعلم الباري تعالى ، وهومحال ، فتعيّن أن يكون علمه حادثاً لا في محلّ »(٢) .

وقد فصّل شيخ الإسلام ابن تيمية أقوال الفرق في هذه المسألة في رسالته (رسالة في تحقيق مسألة علم الله)(٣) ، ذكر فيها قول الجهم بن صفوان ، فقال : « القول الثالث : أنّه يعلمها [أي المقدرات] قبل حدوثها ، ويعلمها

---

(١) الملل والنحل (١/ ٧٣) .

(٢) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٣) انظرها في : جامع الرسائل لابن تيمية ، جمع محمد رشاد سالم (١/ ١٧٧-١٨٣) .

بعلم آخر حيث وجودها ، وهذا قد حكاه المتكلمون كأبي المعالي عن جهم فقالوا : إنّه ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى ، وقال : الباري عالم لنفسه ، وقد كان في الأزل عالماً بنفسه وبما سيكون ، فإذا خلق العالم ، وتجدّدت المعلومات ، أحدث لنفسه علوماً بها يعلم المعلومات الحادثة ، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها ، أي العلوم متقدمة على الحوادث . وذكروا أنّه قال : إنّها في غير محل »[١] .

وهذه المقالة مشابهة لعقيدة فلاسفة اليونان ، وعنهم أخذها الجهم بن صفوان .

قال أفلاطون : « فإنّ الله ليس له إلا العلم والقدرة لتركيب بعض الأشياء وضمّها بعضها إلى بعض حتى يصبح شيئاً واحداً ، أوأن يفصّل هذا الشيء إلى أشياء كثيرة »[٢] .

وفي كتابٍ آخر ، في حوار مع سقراطس في مسألة عقيدته في الله[٣] . ونظريّته الخاصة بعلاقة الإنسان بربّه ، قال إنّ الله لا يعلم أحوال الإنسان ، فأجابه سقراطس أنّ نسبة الجهل إلى الله شيء عظيم ، فقال أفلاطونَ : « وهذه بعض - أقول بعض - المشاكل التي تواجهنا عندما نقول بهذا

---

(١) جامع الرسائل لابن تيمية (١/١٧٩) .

(٢) (تيمياس) ل : أفلاطون (ص ٤٦٥)

Timaeus , by Plato , (, v . 7 of the Great Books Series , p . 465) .

(٣) ويلاحظ أنّ أكثر كتابات أفلاطون على طريقة الحوار مع بعض شيوخه أوتلامذته . وسقراطس كما هومعلوم أكبر شيوخه ، وحيث لم تبق كتاباته ، فإنّ المرجع الأساسي لمعرفة آراء سقراطس هوكتابات تلميذه أفلاطون ، فإنّه يذكر نظريات شيخه ويناقشها كثيراً .

القول . . . »[١] ثمّ ذهب يبرّر بطرق أخرى عمّا قاله . وذكر هذه العقيدة - يعني أنّ الله لا يعلم ما يفعله الإنسان - في كتابه المشهور (القانون- Laws) كذلك[٢] .

ولقد تحدّث تلميذه الخاص - الذي فاق شيخه في الشهرة وكتب في ذات الله وصفاته كتابات كثيرة - تحدّث تلميذه أرسطوطاليوس ، في كتابه المشهور (ميتافيزيقية) عن صفة علم الله ، حيث خصّص لهذه الصفة باباً كاملًا (وهوالباب التاسع) من الجزء الثاني عشر من هذا الكتاب . قال في هذا الباب ما ملخّصه أنّ التفكّر والتعلّم أشرف الأعمال على الإطلاق ، إذاً لا بدّ أن يكون المحرّك الأول (الذي هوالله) دائماً في التفكّر (لأنّه أشرف الأعمال ، ويجب على الله أن يكون موصوفاً بصفات الكمال) . ولكن لا ينبغي لهذا المحرّك أن يتفكّر في أمور غير لائقة به ، ذلك أنّ شرف التفكّر تابعٌ لشرف الموضوع الذي يتفكَّر فيه المتفكِّر . ولا شيء أشرف من ذات الله - أوالمحرّك الأول « . . . فنستنج من جميع هذه المقدمّات أنّ الله يتفكّر في ذاته فقط ، لأنّه أشرف موجود . . . »[٣]

---

(١) (بارمينادیس) ل : أفلاطون (ص ٤٩٠)
Parmenides , by Plato , (v . 7 of the Great Books Series , p . 490)

(٢) انظر : ص ٧٦٦-٧٦٧ من الكتاب .
Laws , X , by Plato , (v 7 . of the Great Books Series , pps . 766 - 767)

(٣) (ميتافيسيقية) ل : أرسطوطاليوس (ص ٦٠٥) .
Metaphysics , Book Twelve , Chapter Nine , by Aristotle , (v 8 . of the Great Books Series , pps . 605)

فيعلم ذاته فقط ، إذ لوعلم أمراً غير ذاته من الأمور المستحدثة ، لزم من ذلك التحرّك في ذاته ، والتحرّك يستلزم التغيير ، والتغيير محال على المحرّك الأول لأنّه لوتحرّك وتغيّر لكان مركبّاً ، والمركّب ليس ببسيط ، فيكون مخلوقاً(١) .

فأرسطوطاليوس - ومن قبله شيخه أفلاطون - صرّح بأنّ الله تعالى لا يعلم شيئاً سوى ذاته(٢) ، بمعنى أنّه - والعياذ بالله - جاهل عمّا يحصل خارجاً عن ذاته ، سواء قبل حدوثه ، أووقت حدوثه ، أوبعد حدوثه . وهذا هو(تنزيههم) لله ، وهذا ما يقتضيه (الكمال المطلق) في حقّه ! فسبحان الله عمّا يقوله الظالمون علواً كبيراً .

ويصف ابن القيّم في النونية حال أرسطوطاليوس وأتباعه إذ يقول(٣) :

---

(١) انظر : الباب التاسع من ميتافيسيقية لأرسطوطاليوس (ص ٦٠٣-٦٠٦) .
Metaphysics , Book Twelve , Chapter Nine , by Aristotle ,
(v 8 . of the Great Books Series , pps 603 - 606)

(٢) ولقد نقض شيخ الإسلام هذه المقالة ومقالة ابن سينا في علم الله المتشابه لها في مواضع من كتبه ، منها ما في درء التعارض (١٠/ ١١٠ فما بعده) ، حيث قال : « والمقصود هنا أنه إذا كان عالماً بنفسه لزم أن يكون عالماً بخلقه ، وهذه قضية صحيحة ، ويمكن تقريرها من طرق ، **أحدها** : أنّه لا يكون عالماً بنفسه علماً تاماً إلا إذا كان عالماً بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته التي هي من لوازم نفسه . . .ففي الجملة لا يكون عالماً بنفسه إن لم يكن عالماً بلوازمها ، وقدرته وإرادته من لوازمها ، ومراده من لوازم الإرادة . فالمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته ، ولازم اللازم لازم . . .إلخ كلامه » .

(٣) نونية ابن القيّم - مع شرح الهرّاس (٢/ ٤٤) .

ولذلك قالوا ليس يعلم قطّ شيـ ئاً ما من الموجود في الأعيان
لا يعلم الأفلاك كم أعدادها وكذا النجوم وذانك القمران
بل ليس يسمع صوت كل مصوت كلا وليس يراه رأي عيان
بل ليس يعلم حالة الإنسان تفـ ـصيلاً من الطاعات والعصيان
كلا ولا علم له يتساقط الـ أوراق أوبمنابت الأغصان
علماً على التفصيل هذا عندهم عين المحال ولازم الإمكان

فانظر إلى تشابه القولين(١) ، وقارن بين أدلة أرطاطاليوس وأدلة جهم وما نقله عنه الشهرستاني والصفدي(٢) ، أفترى بينهما فرقاً يذكر ؟ ﴿ كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا ٱلْآيَٰتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ * إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ ﴾ [البقرة: ١١٨-١١٩] .



(١) هناك فرق بين القولين من جهة أنّ الجهم يقول بأنّ علم الله بالأشياء حادث ، والفلاسفة يقولون بأنّه لا يعلم شيئاً سوى ذاته ، ولكن كلا القولين يتفقان في إنكار العلم الإلهي السابق ، وينكران قيام الصفات بالذات .

(٢) حيث نقلا عنه ، كما سبق : « لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، لأنّه لوعلم ثم خلق أفيبقي علمه على ما كان ، أولم يبق؟ فإن بقي فهوجهل ، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وجد ، وإن لم يبق فقد تغيّر . والمتغير مخلوق ليس بقديم » .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

ينحصر الكلام في هذا المبحث في مطلبين :

المطلب الأول : إثبات علم الله تعالى الأزلي .

المطلب الثاني : الردّ على أدلة جهم بن صفوان في هذه المسألة .

المطلب الأول

إثبات علم الله تعالى الأزلي

إنّ الله جلّ وعلا يعلم ما كان ، وما يكون ، وما لم يكن لوكان كيف يكون ، وعلمه محيط بكلّ شيء ، علم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم ، وعلم أرزاقهم وآجالهم ، وحركاتهم وسكناتهم ، يعلم ذلك كلّه بعلمه القديم الأزلي . والأدلة على ذلك كثيرة ، من الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل ، والفطرة السليمة .

والإيمان بعلم الله السابق الشامل لجميع الأشياء من الأمور البدهية عند جميع المسلمين ، لكثرة الدلالات عليه ، لذلك لا نطيل في الردّ على هذه الشبهة ، ولنورد بعض هذه الأدلة فيما يلي .

فمن الكتاب ، قوله تعالى : ﴿ عَلِمَ أَن سَيَكُونُ مِنكُم مَّرْضَىٰ وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ [المزمل: ٢٠] ، وهذا في المستقبل . وقال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا ٱلْمُسْتَـْٔخِرِينَ ﴾ [الحجر: ٢٤] ، ولقد فسّر هذه الآية جمّ غفير من السلف بأنّ المراد منها أنّ الله تعالى يعلم ما مضى من الأمم ، وما سيكون منهم ممن

لم يوجدوا الآن[١] . وقال تعالى : ﴿ لَقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا۟ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا ﴾ [الفتح: ٢٧] ، فأخبر أنه كان يعلم بفتح مكّة قبل وقوعه . وقال تعالى : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌۢ ﴾ [لقمان: ٣٤] ، وفيه دليلٌ ظاهرٌ بأنّه يعلم ما في الغد ، إذ لولم يعلمه لما عاب على المخلوق ما هومتصّف به نفسه ، تعالى الله عن ذلك . وقال تعالى : ﴿ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٣] ، وقال جلّ ذكره ﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّ ذَٰلِكَ فِى كِتَٰبٍ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾ [الحج: ٧٠] .

ومن الآيات الصريحة أيضاً ، قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّىٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ [البقرة: ٣٠] أي : إنّ الله يعلم مصير هؤلاء الخلق في المستقبل ، وأنّه سيكون منهم سكّان الجنة ، كما فسّره بعض السلف[٢] .

وقال تعالى : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: ٢٥٥] ، وقال أيضاً : ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا

---

(١) انظر : تفسير الطبري (١٤/ ٢٠-٢٥) عند تفسير هذه الآية .

(٢) انظر : تفسير ابن كثير (١/ ٧٤) عند تفسيره لهذه الآية .

خَلْفَهُمْ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ ﴾ [الحج: ٧٦] ، والمراد من ذلك ، كما فسّره غير واحد من السلف ، أنّ الله يعلم ما كان وما هوكائن ، لا يخفى عليه خافية(١) .

وقال تعالى عن أهل النار : ﴿ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ۖ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ ﴾ [الأنعام: ٢٨] ، وفي هذا دليل على أنّه جلّ ذكره يعلم ما لا يكون لوكان كيف يكون .

وقال : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [المؤمنون: ٩١] ، وفي هذا دليل على أنّه جلّ ذكره يعلم ما لا يمكن أن يكون لوكان كيف يكون .

قال الدارمي بعد سياقه بعض الآيات الواردة في علم الله : « وما أشبه هذا من كتاب الله كثير ، ولولم يكن منها في كتاب الله إلا حرف واحد لاكتفي به حجة بالغة ، فكيف والكتاب كله ينطق بنصّه ، يستغنى فيه بالتنزيل على التفسير ، وتعرفه العامة والخاصة ؟ »(٢) .

وبجانب هذه الآيات ، فهناك العديد من أسماء الله تعالى وصفاته الواردة في القرآن متعلّقة بالعلم ، كلها تدلّ على إحاطة علمه لجميع الخلق ، منها : (العليم) و(الخبير) و(اللطيف) و(الباطن) ، و(السميع) و(البصير) و(علّام الغيوب) و(عالم الغيب) و(عالم الغيب والشهادة) ، ووُصف بأنّه (يعلم السرّ وأخفى) وأنّه (بكل شيء

---

(١) انظر : تفسير الطبري (٣/ ٧) ، عند تفسير آية ٢٥٥ من سورة البقرة .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٣٤) .

عليم) وغير ذلك من الصفات الكثيرة .

ومن السنة ، حديث جبريل المتفق عليه ، وهوأوّل حديث في صحيح مسلم ، وفيه القصّة المشهورة من تبرؤ ابن عمر من الذين أنكروا علم الله وقدره[١] .

وكذلك حديث عمران بن حصين مرفوعاً : « قَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيُعْرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ ؟ قَالَ : نَعَمْ . قَالَ : فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ ؟ قَالَ : كُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ أَوْ لِمَا يُسِّرَ لَهُ »[٢] .

وفي مسلم عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ الدِّيلِيِّ قَالَ : قَالَ لِي عِمْرَانُ بْنُ الْحُصَيْنِ رضي الله عنه : « أَرَأَيْتَ مَا يَعْمَلُ النَّاسُ الْيَوْمَ ، وَيَكْدَحُونَ فِيهِ ، أَشَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى عَلَيْهِمْ مِنْ قَدَرِ مَا سَبَقَ ، أَوْ فِيمَا يُسْتَقْبَلُونَ بِهِ مِمَّا أَتَاهُمْ بِهِ نَبِيُّهُمْ وَثَبَتَتِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ ؟ » . فَقُلْتُ : « بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى عَلَيْهِمْ » . قَالَ : فَقَالَ : « أَفَلا يَكُونُ ظُلْمًا ؟ » ، قَالَ : فَفَزِعْتُ مِنْ ذَلِكَ فَزَعًا شَدِيدًا وَقُلْتُ : « كُلُّ شَيْءٍ خَلْقُ اللَّهِ وَمِلْكُ يَدِهِ فَلا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ » . فَقَالَ لِي : « يَرْحَمُكَ اللَّهُ إِنِّي لَمْ أُرِدْ بِمَا سَأَلْتُكَ إِلا لأَحْزِرَ عَقْلَكَ . إِنَّ رَجُلَيْنِ مِنْ مُزَيْنَةَ أَتَيَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالا : يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ مَا يَعْمَلُ النَّاسُ الْيَوْمَ وَيَكْدَحُونَ فِيهِ ، أَشَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ مِنْ قَدَرٍ قَدْ سَبَقَ

---

(١) انظر : صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب : الإيمان والإسلام والإحسان (١/١٠١ ، حديث ١) .

(٢) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب القدر ، باب جفّ القلم على علم الله (١١/٤٩١ ، حديث ٦٥٩٦) ، ومسلم في القدر ، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمّه (١٦/٤١٤ ، حديث ٦٦٧٩) .

أَوْ فِيمَا يُسْتَقْبَلُونَ بِهِ مِمَّا أَتَاهُمْ بِهِ نَبِيُّهُمْ وَثَبَتَتِ الْحُجَّةُ عَلَيْهِمْ . فَقَالَ : لا بَلْ شَيْءٌ قُضِيَ عَلَيْهِمْ وَمَضَى فِيهِمْ وَتَصْدِيقُ ذَلِكَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴾ [الشمس: ٧-٨] »[١] .

وغيرها من الأحاديث الكثيرة المتواترة[٢] التي تدلّ دلالة واضحة على سبق علم الله تعالى وأنّه جل وعلا لا يخفى عليه خافية فيما مضى وما سيكون .

ولقد أجمع جميع أهل السنة والجماعة - بل وجميع الفرق الإسلامية المتأخرة ، من المعتزلة والصوفية والأشاعرة والماتريدية والمرجئة ، ناهيك عن أكثر فرق أهل الكتاب - على أنّ الله عزّ وجلّ يعلم ما كان وما يكون .

قال إسماعيل بن يحيى المزني : « فالخلق عاملون بسابق علمه ، ونافذون لما خلقهم له من خير وشرّ »[٣] ، وقال ابن خزيمة في كتاب التوحيد : « باب ذكر إثبات العلم لله جل وعلا ، تباركت أسماؤه وجل ثناؤه ، بالوحي المنزّل على النبي المصطفى ﷺ الذي يقرأ في المحاريب

---

(١) رواه مسلم في كتاب القدر ، باب كيفية خلق الآدمي في بطن أمه (١٦/ ٤١٤ ، حديث ٦٦٨١) .

(٢) لقد عدّ السيوطي في (قطف الأزهار المتناثرة) حديث ابن مسعود « إنّ أحدكم ليعمل بعلم أهل الجنة . . . » من الأحاديث المتواترة ، كما عدّ حديث الميثاق والذي فيه أنّ الله قبض قبضتين وقال : « هؤلاء في الجنة ولا أبالي ، وهؤلاء في النار ولا أبالي . . . » ، وكلا الحديثين يدلان على علم الله السابق . انظر : قطف الأزهار المتناثرة (ص ١٥٩ و١٨٥) .

(٣) شرح السنة (ص ٧٦) .

والكتاتيب من العلم الذي هومن علم العام ، لا بنقل الأخبار التي هي من نقل علم الخاص ، ضدّ قول الجهمية المعطّلة الذين لا يؤمنون بكتاب الله ، ويحرّفون الكلم عن مواضعه ، تشابهاً باليهود ، ينكرون أنّ لله علماً[١] ، يزعمون أنهم يقولون إنّ الله هوالعالم ، وينكرون أنّ لله علماً مضافاً إليه من صفات الذات »[٢] ، وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الله قد علم ما كان من أول الدهر ، وما لم يكن ، وما هوكائن أحصاه وعدّه عدًّا ، ومن قال : إنّه لا علم إلا ما كان وما هوكائن فقد كفر بالله العظيم . . . قد علم الله ما العباد عاملون ، وإلى ما هم صائرون ، لا يخرجون من علم الله ولا يكون في الأرضين والسموات إلا ما علم الله تعالى »[٣] ، وقال ابن بطة العكبري : « ثمّ من بعد ذلك الإيمان بالقدر خيره وشرّه ، حلوه ومرّه ، قليله وكثيره ، مقدور واقع من الله عزّ وجلّ على العباد ، في الوقت الذي أراد أن يقع ، لا يتقدم الوقت ولا يتأخر ، على ما سبق بذلك علم الله . . . »[٤] ، وقال ابن أبي زمنين : « ومن قول أهل السنة أنّ المقادير كلها خيرها وشرها حلوها ومرها من الله عزّ وجلّ ، فإنّه خلق الخلق وقد علم ما يعملون وما إليه يصيرون . . . »[٥] ، وقال الصابوني : « ويعتقدون ويشهدون أنّ الله عزّ وجل أجّل لكل

---

(١) في الأصل : علماء ، وما أثبته موافقاً للمعنى .

(٢) كتاب التوحيد (١ / ٢٢) .

(٣) شرح السنة (ص ٣٧-٣٩) .

(٤) الشرح والإبانة (ص ٢١٥) .

(٥) أصول السنة (ص ١٩٧) .

مخلوق أجلًا ، وأن نفساً لن تموت إلا بإذن الله كتاباً مؤجلًا ، وإذا انقضى أجل المرء فليس إلا الموت ، وليس له عنه فوت »[(١)] .

ومن الأدلة العقلية على علم الله تعالى ما أورده الدارمي حيث قال : « فيقال لمن ردّ ما ذكرنا من كتاب الله وهذه الأخبار ولم يقرّ بعلم سابقٍ : أرأيت الله يعلم أنّ الساعة آتية ؟ فإن قال : لا ، فقد فارق قوله وكفر بما أنزل على نبيّه ﷺ وكذّب بالبعث ، وأخبرك أنّه نفسه لا يؤمن بقيام الساعة . وإن قال : يعلم الله أنّ الساعة آتية ، فقد أقرّ بكل علم شاء أوأبى ، ويقال أيضاً : أعَلِم الله قبل أن يخلق الخلق أنّه خالقهم ؟ فإن قال : لا ، فقد كفر بالله العظيم ، وإن قال : بلى ، فقد أقرّ بالعلم السابق وانتقض عليه مذهبه في ردّ علم الله ، وهومنتقض عليه على زعمه »[(٢)] .

ومن الفطرة ، فمن البدهي أنّ الذي خلقنا وخلق جميع الخلق يعلم ما نحن عليه وما نحن فاعلوه ، لذلك قال الله جل ذكره ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ [الملك: ١٤] ، وهذا استفهام إنكاريّ ، بمعنى : كيف لا يعلم الله جميع الأمور وهوالخالق لها ؟

فقد ثبت بالكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة أنّ الله تعالى يعلم ما كان وما سيكون ، ولا تخفى عليه خافية .



(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث (ص ١٠٩) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٥٣-١٥٤) .

المبحث الثاني

الردّ على أدلة جهم بن صفوان في هذه المسألة

ممّا سبق ، نستخلص أنّ الجهم استدلّ لرأيه هذا بأدلة عقلية ونقلية .

فأمّا أدلته العقلية ، فكلّها تدور حول أصله الفاسد من أنّ إثبات الصفات يستلزم التشبيه ، وكذلك لوازم قوله بدليل الأعراض وحدوث الأجسام[(١)] ، فإنكاره لهذه الصفة مبنيّ على قوله في هاتين المسألتين . وقد سبق أن بيّنت أقواله في المسألتين في مبحثٍ سابقٍ ، وقول أهل السنة فيهما ، ورددت على أدلة نفاة الصفات[(٢)] .

وأمّا دليله النقليّ ، فقد استدلّ بقوله تعالى : ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ﴾ [محمد: ٣١] ونحوها من الآيات[(٣)] .

ولقد أجاد ابن حزم في الردّ على هذا الاستدلال ، حيث قال : « ومعنى كلّ ما جاء في القرآن من الآيات التي ذكروا ، هوما نبيّنه إن شاء الله تعالى بحوله عزّ وجلّ وقدرته ، وهوأنّه لما أخبرنا الله عزّ وجلّ بأنّ أهل النار لوردّوا لعادوا لما نهوا عنه ، وأخبرنا عزّ وجلّ أنّه يعلم متى تقوم الساعة ، وأخبرنا بما يقول أهل الجنة وأهل النار قبل أن يقولا ، وسائر ما في القرآن

---

(١) انظر : الوافي بالوفيات للصفدي (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٢) انظر : (ص ٤٨٥) وما بعدها .

(٣) ولقد تتبعّت هذه الآيات في القرآن ، فوجدتها عشر آيات مع آية سورة محمد ، وهاكم مواضع هذه الآيات : (سورة البقرة ، ١٤٣) ، و(سورة آل عمران ، ١٤٢ و١٦٦) ، و(سورة المائدة ، ٩٤) ، (سورة التوبة ، ١٦) ، و(سورة سبأ ، ٢١) ،و(سورة الحديد ، ٢٥) ، و(سورة العنكبوت ، ٣ و١١) .

من الأخبار الصادقة عمّا لم يكن بعد ، علمنا بذلك أنّ علمه تعالى بالأشياء كلها متقدّم لوجودها ولكونها ضرورة ، وعلمنا أنّ كلامه عز وجلّ لا يتناقض ولا يتدافع ، وأنّ المراد بقول الله تعالى ﴿ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ﴾ ، وسائر ما في القرآن من مثل هذا إنّما هوعلى ظاهره دون تكلّف وتأويل ، بل هي على المعهود بيننا ، كقوله تعالى : ﴿ فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴾ [طه: ٤٤] ، إنّما هذا على حسب إدراك المخاطب ، ومعنى ذلك : حتى نعلم من يجاهد منكم مجاهداً ، ونعلم من يصير منكم صابراً ، وهذا لا يكون إلا في حين جهادهم وحين صبرهم ، وأمّا قبل أن يجاهدوا ويصبروا فإنما عَلِمَهم غير مجاهدين وغير صابرين ، وأنّهم سيجاهدون ويصبرون ، فإذا جاهدوا علمهم حينئذ مجاهدين ، وإنّما الزمان في كل هذا للمعلوم ، وأمّا علمه تعالى ففي غير زمان ، وليس ههنا تبدّل علم ، وإنما يتبدّل المعلوم فقط ، والعلم في كل ذلك لم يزل غير مبدّل »[١] .

وقال الطبري عند تفسير إحدى هذه الآيات : « والله عالم بذلك منهم - يعني من يؤمن ومن لا يؤمن - قبل الاختبار ، وفي حال الاختبار ، وبعد الاختبار ، ولكن معنى ذلك : وليظهرنّ الله صدْق الصادق منهم في قيله آمنّا بالله من كذِب الكاذب منهم بابتلائه إياه بعدوّه »[٢] . وقال ابن كثير : « وليس في تقدّم علم الله تعالى بما هوكائن أنّه سيكون شكّ ولا ريب ، فالمراد : حتى نعلم وقوعه ، ولهذا قال ابن عباس رضي الله عنه في مثل

---

(١) الفصل (٣/٢٩٧-٢٩٨) .

(٢) تفسير الطبري (٢٠/١٢٩) ، عند تفسير الآية الثالثة من سورة العنكبوت .

هذا : (إلا لنعلم) : أي لنرى »[١] . فيقال : إنّ معنى هذه الآيات أنّ الله يريد أن يعلم علماً يثاب ويعاقب عليه ، لا علماً قبل وقوع الفعل ممّا لوأثاب أوعاقب عليه لكان ظلماً .

ولقد قال الله تعالى في قوم أنكروا بعض علم الله تعالى ﴿ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَتِرُونَ أَن يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَآ أَبْصَـٰرُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلَـٰكِن ظَنَنتُمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِّمَّا تَعْمَلُونَ ۞ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ فَأَصْبَحْتُم مِّنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾ [فصلت: ٢٢-٢٣] ، فما عسى يكون حال جهم هذا ، الذي أنكر سابق علم الله تعالى بالكلية ؟ قال الإمام أحمد : « إذا قال الرجل : العلم مخلوق ، فهوكافر ، لأنّه يزعم أنّه لم يكن له علم حتى خلقه »[٢] . وسئل الإمام أحمد عن رجل يقول بالقدر ، أكافر هو؟ فأجاب : « إذا جحد العلم ، فقال : إنّ الله لم يكن عالماً حتى خلق علماً فعلم ، فجحد العلم ، فهوكافر »[٣] . وعن الربيع بن سليمان قال « قال حفص الفرد : علم الله مخلوق . فقال الشافعي : كفرت بالله العظيم »[٤] . وهذا كلّه قول جهم سواءً بسواءٍ .

وقال الدارمي ، بعد ذكره لقول جهم في هذه المسألة : « فردّ على جهم بعض العلماء قوله هذا ، وقالوا له : كفرت بها يا عدوالله من ثلاثةِ أوجه :

---

(١) تفسير ابن كثير (٤/ ١٩٠) ، عند تفسيره آية سورة محمد .

(٢) كتاب السنة لعبد الله بن أحمد (ص ١٠٢) .

(٣) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٤٥٠) .

(٤) شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٣/ ٤٥٠) .

وجه أنك نفيت عن الله العلم السابق في نفسه قبل حدوث الخلق وأعمالهم .

والوجه الثاني : أنك استجهلت المسيح أنه وصف ربه بما لا يوصف بأن له خفايا علم في نفسه إذ يقول له : ﴿ وَلَآ أَعۡلَمُ مَا فِي نَفۡسِكَۚ ﴾ [المائدة: ١١٦]

والوجه الثالث : أنك طعنت به على محمد ﷺ إذ جاء به مصدّقاً لعيسى ، فأفحم جهماً »(١) .

وهذا القول انفردت به الجهمية من بين سائر الفرق الإسلامية ، إلا ما ورد عن القدرية القدماء ، وعن بعض الأفراد من المنتسبين للإسلام(٢) . فنجد مثلًا أنّه وافقه على قوله هذا هشام بن الحكم ، ومحمد بن عبد الله ابن مسرة ،كما نبّه على ذلك غير واحد من أهل العلم(٣) .

فأمّا محمد هذا ، فهوابن عبد الله بن مسرّة الجيلي ، الأندلسي ، من المتفلسفة ، وكان من دعاة الإسماعيلية ، واتهّم بالزندقة(٤) .

وأمّا هشام هذا ، فكان من غلاة الرافضة المجسّمة ، وكان يقول بالطفرة ، وحكى عنه الأشعري أنّه كان يقول : « إنّه محال أن يكون الله عالماً في نفسه

---

(١) الردّ على الجهمية (ص ١٣١ - ١٣٢)

(٢) هذا ، ومن المعلوم أنّ الكرامية قالوا في جميع الصفات الاختيارية إنّ الله جل وعلا لم يكن متصفاً بها قبل فعلها ثم اتصف بها ، وهذا القول فيه وجه شبهٍ مع قول الجهم بن صفوان في علم الله ، إلا أنّني لم أر من نسب إليهم إنكار العلم الإلهي ، والله أعلم .

(٣) انظر على سبيل المثال : المقالات للأشعري (ص ٣٧) ، والفصل لابن حزم (٢/ ٢٩٣) .

(٤) انظر : الأعلام للزركلي (٧/ ٩٥) .

ليس بجاهل ولكنه إنّما يعلم الأشياء إذا قدّرها وأرادها ، فأما قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها لا لأنه ليس بعالم ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدرّه ويثبته بالتقدير »(١) .

وبيّن الدارمي تشابه قول جهم بقول بعض المعتزلة فقال : « وهذا المذهب الذي ادعوه في علم الله قد وافقهم على بعضه بعض المعتزلة ، لأنّه لا يبقى مذهب الفريقين جميعاً إلا بردّ علم الله ، فكفى به ضلالًا »(٢) .

ومن الغرائب أنّ أكثر القدرية اضطروا إلى إثبات علم الله تعالى ، مع نفيهم القدرة الإلهية(٣) . ولكن الجبرية - وعلى رأسهم الجهم بن صفوان - أنكروا علم الله السابق وأثبتوا القدرة الإلهية !



---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ٣٧) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٣٩)

(٣) فقد سأل عمرُ بن عبد العزيز غيلانَ عن علم الله ، فأجاب غيلان : « سبحان الله! فقد علم الله كلّ نفس ما هي عاملة وإلى ما هي صائرة » ، فقال عمر : « والذي نفسي بيده ، لوقلت غير هذا ، لضربت عنقك » (السنة لعبد الله بن أحمد ، ٢/ ٣٨٦) . ولذلك قال عمر بن عبد العزيز : « من أقرّ بالعلم خُصم » (الردّ على الجهمية للدارمي ، ص ١١٨) .

الفصل الثاني

مقالاته في الملائكة

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

إنّ الإيمان بالملائكة أمرٌ مجمعٌ عليه بين المسلمين وأهل الكتب - بل وبعض الديانات الوثنية كذلك - مع اختلاف بينهم في بعض مسائله(١) .

إلا أن جهماً ، انطلاقاً من مبدئه في إنكار النصوص وعدم الإيمان بها إلا في الأمور المحسوسات ، أنكر وجود بعض الملائكة . قال الملطي : « وأنكر جهم أن ملك الموت يقبض الأرواح »(٢) . وقال : « وأنكر جهم . . . منكراً ونكيراً . »(٣) . وقال : « وأنكر جهم ﴿ وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ ﴾ [الانفطار: ١٠-١١] »(٤) . وقال الملطي عن بعض الجهمية « ومنهم صنف . . . أنكروا الكرام الكاتبين ، أن يكون الله عز وجل يجعل على عباده حفظة يحفظون أعمالهم ، وأنكروا . . . منكراً ونكيراً . . . وأنكروا أن يكون ملك الموت يقبض الأرواح ، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً »(٥) .

---

(١) انظر : معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقربين ، للعقيل (ص ٢٣٩-٣١٥) .

(٢) التنبيه والردّ (ص ١١٧) . ويلاحظ أنّ جهماً أنكر وظيفة ملك الموت ، ولم يصرّح بإنكار وجوده ، بخلاف إنكاره لبقية الملائكة ، ولكن إنكار وظيفة ملك الموت فيه إنكار للنصوص الصريحة في ذكره ، وإشارة منه إلى عدم وجوده ، والله أعلم .

(٣) نفس المصدر (ص ١١٨) .

(٤) نفس المصدر (ص ١٠٧) .

(٥) نفس المصدر (ص ٩٧) .

ولم أجد من المتقدمين والمتأخرين من نصّ على مقالته هذه سوى الملطي ، فالله أعلم[(١)] .

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام : هل أنكر جهم الإيمان بالملائكة بالكلية ، أم أنّه أنكر وجود هذه الملائكة فحسب ؟

ذهب بعض الباحثين[(٢)] إلى أنّ جهماً أثبت وجود الملائكة ، ذلك لأنّه أثر عن الجهمية قولهم : « إنّ الإيمان هوالمعرفة بالله ورسوله . . . وزعموا أنّ إيمانهم كإيمان جبريل والملائكة والنبيين »[(٣)] . فيظهر من هذا النصّ أنّ بعض الجهمية أثبتوا وجود بعض الملائكة .

ولكن قد يقال في الردّ على هذا الاستنباط إنّ جهماً نفسه لم يصرّح بعقيدته في الملائكة ، وتصريح بعض الجهمية المتأخرين لا يستلزم أنّ هذا قول جهم نفسه كما لا يخفى . ثم إنّ جهماً أنكر ما عُلم من الدين بالضرورة وثبت بأدلة الكتاب ، كإنكار الكرام الكاتبين ، وملك الموت . فإذا أنكر هؤلاء الذين ورد ذكرهم في القرآن ، فما باله لا ينكر بقية الملائكة ؟

فمقالته هذه في الحقيقة ليست إيماناً بالملائكة ، بل هي تسترٌ توصل إلى إنكار وجودهم وجحد حقيقتهم ، وتكذيبٌ منه لهذا الركن من أركان

---

(١) وممّا يؤيّد أنّه فعلًا أنكر وجود الملائكة ، تأثره بالسمنية الذين ينكرون جميع العلوم إلا ما ثبت بالحسّ ، فإنكار الملائكة يكون تبعاً لهذا المبدأ ، لأنّه من الأمور الغيبية التي لا يمكن إثباتها إلا عن طريق الوحي .

(٢) منهم العسلي في رسالته المتعلقة بالجهم (ص ١٢٣) ، ووافقه عليه د ./ العقيل في كتابه عن الملائكة (ص ٢٤٣) .

(٣) عقائد الثلاث والسبعين فرقة لأبي محمد اليمني (١/ ٢٧٣) .

الإيمان ، والله أعلم .

ولقد تلقى جهم هذه المقالة عن الفلاسفة ؛ إذ إنّ جميع ديانات العالم ، سواء من أهل الكتاب أوالهندوس أوالبوذيين ، كلّهم يؤمنون بوجود الملائكة (مع اختلاف شديد فيما بينهم في أعمالهم وطبائعهم)[(١)] .

ولكن الفلاسفة هم الذين أنكروا حقيقة الملائكة ، فقالوا إنّ الملائكة المقرّبين هي العقول المجرّدة التي هي جواهر قائمة بأنفسها ، لا تتحيّز ولا تتصرّف في الأجسام ، وإنّ ما أخبر به الرسول ﷺ عن هذه الأمور الغيبية إنّما هوتخيّل وأمثال مضروبة ، لا أنّه أخبار عن الحقائق على ما هي عليه فليس في الحقيقة ذات منفصلة لهم ، تصعد وتنزل وتخاطب وتعبد ، بل وجودهم وجود ذهني لا وجود حقيقي[(٢)] .

قال ابن أبي العزّ ، بعد سياقه الأركان الستة للإيمان : « وأمّا أعداؤهم - يقصد أعداء أهل السنة - ومن سلك سبيلهم من الفلاسفة وأهل البدع ، فهم متفاوتون في جحدها وإنكارها ، وأعظم الناس لها إنكاراً الفلاسفة المسمّون عند من يعظّمهم بالحكماء ، فإنّ من علم حقيقة قولهم علم أنّهم لم يؤمنوا بالله ولا رسله ولا كتبه ولا ملائكته ولا باليوم الآخر » إلى أن قال في عقيدهم في الملائكة أنّهم تخيّل وأمثال « . . . وليس في الخارج ذات منفصلة تصعد وتنزل وتذهب وتجيء وترى وتخاطب الرسل ، وإنّما

(١) انظر : معتقد فرق المسلمين للعقل (ص ٣١٠-٣٢١) .

(٢) انظر : تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٢٢٦) ، وشرح الطحاوية (ص ٢٩٨) ومعتقد فرق المسلمين للعقيل (ص ٣٢٠-٣٢١) .

ذلك عندهم أمور ذهنية لا وجود لها في الأعيان »[١] .

ولم أجد أحداً من المنتسبين إلى الإسلام أنكر وجود الملائكة صراحة[٢] .



(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٢٩٨) .

(٢) ورد نصّ غريب في (المحصّل) للرازي أنّه قال عن الملائكة : « والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها » (ص ٣٢٥) ، ولكنني - بعد طول البحث - لم أجد أحداً نصّ على ذلك ، لا من المعتزلة ولا من غيرهم ، والمشهور عنهم خلاف ذلك ، والله أعلم .

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

بما أنّ الإيمان بالملائكة من الأمور الغيبية التي لا مجال للعقل فيها ، ليس علينا في الردّ على عقائد الجهم في هذا الباب إلا أن نسوق الأدلة الدالة على ذلك من الكتاب والسنة .

وقد ورد ذكر ملك الموت في القرآن ، حيث قال تعالى ﴿ قُلْ يَتَوَفَّنكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾ [السجدة: ١١] .

وورد ذكره في الأحاديث كذلك ، منها ما هومتفق عليه ، مثل حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه مرفوعاً : قَالَ : أُرْسِلَ مَلَكُ الْمَوْتِ إِلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلام ، فَلَمَّا جَاءَهُ صَكَّهُ .

فَرَجَعَ إِلَى رَبِّهِ فَقَالَ : « أَرْسَلْتَنِي إِلَى عَبْدٍ لا يُرِيدُ الْمَوْتَ » .

فَرَدَّ اللَّهُ عَلَيْهِ عَيْنَهُ وَقَالَ : « ارْجِعْ فَقُلْ لَهُ : يَضَعُ يَدَهُ عَلَى مَتْنِ ثَوْرٍ ، فَلَهُ بِكُلِّ مَا غَطَّتْ بِهِ يَدُهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ سَنَةٌ » .

قَال : « أَيْ رَبِّ ثُمَّ مَاذَا ؟ »

قَالَ : « ثُمَّ الْمَوْتُ »

قَالَ : « فَالآنَ ! » فَسَأَلَ اللَّهَ أَنْ يُدْنِيَهُ مِنَ الأَرْضِ الْمُقَدَّسَةِ رَمْيَةً بِحَجَرٍ .

قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « فَلَوْ كُنْتُ ثَمَّ لأَرَيْتُكُمْ قَبْرَهُ ، إِلَى جَانِبِ الطَّرِيقِ ، عِنْدَ الْكَثِيبِ الأَحْمَرِ »(١) .

---

(١) رواه البخاري في كتاب الجنائز ، باب من أحبّ الدفن في الأرض المقدسة أونحوها (٣/ ٢٤٥ ، حديث ١٣٣٩) ، ومسلم في كتاب الفضائل ، باب من فضائل موسى (١٥/ ١٢٥ ، حديث ٦١٠٠) .

وورد ذكر منكر ونكير في بعض الأحاديث الصحيحة ، منها حديث أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : « إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ (أَوْ قَالَ : أَحَدُكُمْ) ، أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ ، يُقَالُ لأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَالآخَرُ النَّكِيرُ .

فَيَقُولانِ : مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ ؟

فَيَقُولُ مَا كَانَ يَقُولُ : هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ .

فَيَقُولانِ : قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ هَذَا . ثُمَّ يُفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ ، ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهُ فِيهِ ، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ : نَمْ .

فَيَقُولُ : أَرْجِعُ إِلَى أَهْلِي فَأُخْبِرُهُمْ .

فَيَقُولانِ : نَمْ كَنَوْمَةِ الْعَرُوسِ الَّذِي لا يُوقِظُهُ إِلا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ ، حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ .

وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ : سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقُلْتُ مِثْلَهُ ، لا أَدْرِي .

فَيَقُولانِ قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ ، فَيُقَالُ لِلأَرْضِ الْتَئِمِي عَلَيْهِ ، فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ فَتَخْتَلِفُ فِيهَا أَضْلاعُهُ ، فَلا يَزَالُ فِيهَا مُعَذَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ »(١) .

والأحاديث الواردة في سؤال الميّت في قبره رويت من طرق كثيرة ، حتى عدّها السيوطي في (قطف الأزهار) من الأحاديث المتواترة ، وذكر اثنين وعشرين صحابياً رووا هذا الحديث(٢) .

---

(١) رواه الترمذي في كتاب الجنائز ، باب ما جاء في عذاب القبر (٣/ ٣٧٤ ، حديث ١٠٧١) وقال حديث حسن غريب ، وابن حبان في صحيحه (٧/ ٣٨٦ ، حديث ٣١١٧ مع ترتيب ابن بلبان) ، وقال الألباني في تخريج المشكاة (حديث ١٣٠) : سنده حسن وهوعلى شرط مسلم .

(٢) قطف الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة (ص ٢٩٦) .

لذلك قال الطحاوي في عقيدته : « ونؤمن بـ . . . سؤال منكر ونكير في قبره عن ربه ودينه ونبيه على ما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ وعن الصحابة »[١] ، ثم قال شارحه ابن أبي العزّ الحنفي : « وقد تواترت الأخبار عن رسول الله ﷺ في ثبوت عذاب القبر ونعيمه لمن كان كذلك أهلًا وسؤال الملكين ، فيجب اعتقاد ثبوت ذلك والإيمان به ، ولا نتكلم في كيفيته ، إذ ليس للعقل وقوف على كيفيته لكونه لا عهد له به في هذه الدار ، والشرع لا يأتي بما تحيله العقول ، ولكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول »[٢] .

وقال الطحاوي أيضاً : « ونؤمن بالملائكة »[٣] ، وقال : « ونؤمن بالكرام الكاتبين ، فإنّ الله قد جعلهم علينا حافظين ، ونؤمن بملك الموت الموكل بقبض أرواح العالمين »[٤] ، وقال البربهاري أنّ من أصول الإيمان : « الإيمان بـ . . . منكر ونكير »[٥] ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بالحفظة الذين يكتبون أعمال العباد »[٦] ، وقال : « وأهل السنة يؤمنون بأنّ ملك الموت يقبض الأنفس »[٧] .

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية (ص ٣٩٦) .

(٢) نفس المصدر (ص ٣٩٩) .

(٣) نفس المصدر (ص ٢٩٧) .

(٤) نفس المصدر (ص ٣٩٠) .

(٥) شرح السنة (ص ٢٩-٣٠) .

(٦) أصول السنة (ص ١٤٥) .

(٧) نفس المصدر (ص ١٤٨) .

ولقد كفّر الله تعالى اليهود لمّا أعلنوا عداوتهم لجبريل عليه السلام ، هذا مع أنّهم آمنوا بوجوده وأثبتوا أنّه ملَك من الملائكة[١] ، فقال تعالى ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [البقرة: ٩٨] فكيف بجهم هذا ، الذي أنكر وجود بعض الملائكة المقرّبين ، إن لم نقل إنّه أنكرهم جميعاً ؟



(١) نقل الحافظ ابن كثير الإجماع على أنّ هذه الآية نزلت في اليهود لمّا أعلنوا عداوتهم لجبريل . انظر : تفسير ابن كثير عند هذه الآية (١/١٣٨) .

الفصل الثالث
مقالاته في الجنة والنار

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

المبحث الثاني : نقد هذه المقالة والردّ عليها

المبحث الأول

نشأة هذه المقالة وحقيقتها وقوله في ذلك

مقالة جهم في هذا الباب مقالة مشهورة ، فقد تواترت نقولات علماء السلف عنه في هذا الباب ، حتى صارت هذه المقالة علماً عليه ، حيث لم يقل بها أحد من المنتسبين للإسلام إلا النزر اليسير منهم ، على رأسهم الجهم بن صفوان .

قال ابن أبي شيبة : « ذكروا أنّ الجهمية يقولون . . . إنّه - يعني الله عزّ وجلّ - لا يتخلص من خلقه ولا يتخلص الخلق منه إلا أن يفنيهم فلا يبقى من خلقه شيء ، وهو مع الآخر فالآخر من خلقه ممتزج به ، فإذا أفنى خلقه تخلص منهم وتخلصوا منه »(١) . وقال الإمام أحمد « فزعموا أنّ الله هوقبل الخلق ، فصدقوا . وقالوا : يكون الآخر بعد الخلق ؛ فلا يبقى شيء ولا أرض ولا جنّة ولا نار ولا ثواب ولا عقاب ولا عرش ولا كرسي ، وزعموا أنّ شيئاً مع الله لا يكون ، هوالآخر كما كان ، فأضلوا بهذا بشراً كثيراً »(٢) . ونقل أبوالحسن الأشعري هذه المقالة في مواضع كثيرة من كتابه (المقالات) ، منها قوله : « الذي تفرد به جهم القول بأن الجنة والنار تبيدان وتفنيان . . . إلخ »(٣) ، وقال أيضاً : « واختلفت المرجئة في تخليد الله الكفار على مقالتين : فقالت الفرقة الأولى منهم ، وهم أصحاب جهم بن صفوان : الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى

---

(١) كتاب العرش وما روي فيه (ص ٤٩) .

(٢) الردّ على الجهمية (ص ١٣٦) .

(٣) مقالات الإسلاميين (ص ٢٧٩) .

أهلهما حتى يكون الله موجوداً لا شيء معه ، كما كان موجوداً لا شيء معه ، وأنّه لا يجوز أن يخلّد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل النار في النار . وهذا ردّ ما اتفق المسلمون عليه ونقلوه نصّاً ، وقال المسلمون كلّهم إلا جهماً إنّ الله يخلّد أهل الجنة في الجنّة ويخلّد الكفّار في النار »[١] ، وقال أيضاً : « واختلفوا أيضاً هل لأفعال الله سبحانه آخر أم لا آخر لها ، على مقالتين . فقال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية ولأفعاله آخر ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما ، حتى يكون الله سبحانه وتعالى آخراً لا شيء معه ، كما كان أولّا لا شيء معه .

وقال أهل الإسلام جميعاً : ليس للجنة والنار آخر وأنهما لا تزالان باقيان . . . إلخ »[٢] ، وقال : « أجمع أهل الإسلام جميعاً إلا الجهم أن نعيم الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذاب الكفار في النار . وقال جهم ابن صفوان إن الجنة والنار تفنيان وتبيدان ، ويفنى من فيهما حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده لا شيء معه »[٣] ، وقال : « وزعم الجهم ابن صفوان أن معنى « الآخر » أنّه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويبيد من فيهما ويفنى »[٤] .

وقال الملطي : « وأنكر جهم أن الله جلّ اسمه خلق الجنة والنار »[٥] ،

---

(١) نفس المصدر (ص ١٤٩) .

(٢) نفس المصدر (ص ١٦٤) .

(٣) نفس المصدر (ص ٤٧٤) .

(٤) نفس المصدر (ص ٥٤٢) .

(٥) التنبيه والردّ (ص ١٣٧) .

وقال : « وزعم جهم أنّ الجنة والنار تفنيان بعد خلقهما فيخرج أهل الطاعة من الجنة بعد دخولهم ويخرج أهل النار بعد دخولهم ، وأن أهل الجنة إذا دخلوها لبثوا فيها دهراً طويلًا فتبيد الجنة وأهلها ، ويبيد نعيمها ، وتهلك النار ويبيد عذابها . وأخذ ذلك من قوله عز وجل ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحديد: ٣] ، فشكّك الناس ولبّس الجاهل تأويل القرآن من غير تأويله . وقد أكذبه الله بكتابه والمأثور عن النبي ﷺ »[1] .

وقال عبد القاهر البغدادي : « الجهمية : أتباع جهم بن صفوان الذي . . . زعم أنّ الجنة والنار تبيدان وتفنيان »[2] . وقال عبد القادر الجيلاني إنّه تفرّد بقوله « إنّ الجنة والنار تفنيان »[3] .

وقال ابن حزم : « اتفقت فرق الأمة كلها على أنّه لا فناء للجنة ولا لنعيمها ولا للنار ولا لعذابها ، إلا جهم بن صفوان ، وأبا الهذيل العلّاف وقوماً من الروافض . فأما جهم فقال : إن الجنة والنار يفنيان ويفنى أهلهما . . . و. . . احتجّ بقول الله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن: ٢٨] ، وبقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] . ما نعلم له حجة غير هذا أصلًا ، وكل هذا لا حجة له فيه »[4] .

وقال الشهرستاني : « ومنها قوله - يعني قول جهم - : إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهليهما فيهما ، وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألّم أهل النار بجحيمها ، إذ لا يتصور

---

(١) نفس المصدر (ص ١٣٤) .

(٢) الفرق بين الفرق (ص ١٩٣) .

(٣) الغنية (ص ١١٨) .

(٤) الفصل (٤/١٤٥-١٤٦) .

حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا يتصور حركات لا تتناها أولًا . وحمل قوله تعالى ﴿ خَـٰلِدِينَ فِيهَا ﴾ [آل عمران: ١٥ وغيرها] على المبالغة والتأكد دون الحقيقة في التخليد ، كما يقال : خلّد الله ملك فلان . استشهد على الانقطاع بقوله تعالى : ﴿ خَـٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَـٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧] فالآية اشتملت على شريطة واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء »(١) .

قال المطرّزي إنّ من عقائده أنّ : « . . . الجنة والنار تفنيان »(٢) .

وقال الصفدي : « ومنها أنّه قال : إنّ حركات أهل الجنة والنار تنقطع ، ومنه أخذ أبوالهذيل وأتباعه من المعتزلة . ومنها أنّ النار والجنة تفنيان بعد دخول أهلهما إليهما ، قال : لأنّه لا يتصور حركات لا تتناهى أولًا فكذلك لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً ، وحمل قوله تعالى : ﴿ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [النساء: ٥٧] على المبالغة واستدلّ على الانقطاع بقوله تعالى ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ﴾ [هود: ١٠٨] ، ولوكان مؤبداً بلا انقطاع لما استثنى »(٣) .

وقال المناوي « الجنة أبدية لا تفنى والنار مثلها ، وزعم جهم بن صفوان أنّهما فانيتان لأنّهما حادثتان ، ولم يتابعه أحد من الإسلاميين بل كفّروه به »(٤) .

ونسب إليه هذا القول بعض المعتزلة كذلك(٥) .

---

(١) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٢) المغرب في ترتيب المعرب (١/ ١٧١) .

(٣) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٤) فيض القدير (٦/ ٣١٤) .

(٥) انظر : المحيط بالتكليف ، للقاضي عبد الجبار (ص ١١٧) .

ونستخلص من جميع هذه النقولات أنّ عقيدة الجهم بن صفوان في الجنّة والنار تدور حول ثلاثة أمور ، هي قوله :

١) بعدم وجود الجنة والنار وأنّهما لم تخلقا بعد ، ولقد نصّ على ذلك الملطي في النقل السابق

٢) بفناء حركات أهل الجنّة والنار ، كما ذكره الشهرستاني والصفدي

٣) وبفناء الجنة والنار ، وهذه المقالة نصّ عليها جميع من سبق .

ولم يذكر مقالته في عدم وجود الجنّة والنار من العلماء المتقدمّين سوى الملطي ، ولكن أشار إلى هذا القول ابن خزيمة ، فبعد سياقه لحديث « إذا مات أحدكم يعرض عليه مقعده من الجنّة والنار . . . »[1] قال : « وهذا الخبر يبيّن ويوضّح أنّ . . . الجنة والنار مخلوقتان ، لا كما ادعت الجهمية أنّهما لم تخلقا بعد »[2] .

وقد نقل بعض الباحثين أنّ القول بفناء الجنة والنار عقيدة قديمة ، وجدت عند اليهود ، والصابئة ، والزرادشتية[3] .



(١) سيأتي تخريجه في المبحث القادم .

(٢) كتاب التوحيد (٢/ ٨٨١) .

(٣) نشأة الفكر للنشار (١/ ٥١٥-٥١٩) ، و: الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٩٧)

المبحث الثاني

نقد هذه المقالة والردّ عليها

وسيكون الكلام في هذا المبحث في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : الأدلة على وجود الجنّة والنار .

المطلب الثاني : الأدلة على أبدية الجنّة والنار .

المطلب الثالث : الردّ على أدلة جهم في قوله بفناء الجنة والنار .

المطلب الأول

الأدلة على وجود الجنّة والنار

إنّ الأدلة الدالة على وجود الجنة والنار من الكتاب والسنة كثيرة جداً .

فمن الكتاب ، كلّ آية وردت في ذكر الجنة أوالنار بلفظ (الإعداد)[1] .

والإعداد : التهيء والتجهيز[2] ، وهذا يدلّ دلالة واضحة أنّ الجنة والنار مخلوقتان معدّتان موجودتان الآن . وممّا ورد في ذلك من الآيات ، قوله تعالى : ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣١] ، وفي الجنة : ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ﴾ [آل عمران: ١٣٣] ، وغير ذلك من الآيات .

ومن السنة ، حديث الإسراء والمعراج ، وفيه : « ثم انطلق بي حتى انتهى بي إلى سدرة المنتهى ، وغشيها ألوان لا أدري ما هي ، ثمّ أدخلت

---

(١) انظر : معارج القبول للحكمي (٢/ ٨٦٠) .

(٢) انظر : لسان العرب لابن منطور (٣/ ٢٨٤) ، ومفردات ألفاظ القرآن للأصبهاني (ص ٥٥١) .

الجنّة فإذا فيها حبائل اللؤلؤ وإذا ترابها المسك »[١] . ولقد عقد البخاري في صحيحه بابين بعناون : (باب ما جاء في صفة الجنة وأنّها مخلوقة) ، و: (باب ما جاء في صفة النار وأنها مخلوقة) ، وساق في هذين البابين سبعة وعشرين حديثاً مرفوعاً ، أكثرها شاركه مسلم في إخراجها . وممّا أخرجاه : حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه مرفوعاً : « إذا مات أحدكم فإنّه يعرض عليه مقعده بالغداة والعشيّ ، فإن كان من أهل الجنة فمن أهل الجنة ، وإن كان من أهل النار فمن أهل النار »[٢] ، وكذلك حديث ابن عباس رضي الله عنه أنّ النبي ﷺ قال : « اطلّعت في الجنة فرأيت أكثر أهلها الفقراء ، واطلّعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء »[٣] . وكلّ هذه الأحاديث تدلّ على وجود الجنّة والنار وأنّ الرسول ﷺ اطّلع عليهما . لذلك فقد أجمع السلف على أنّ الجنة والنار مخلوقتان قد خلقهما الله قبل خلقه الخلق .

قال أبوحنيفة : « والجنّة والنار مخلوقتان »[٤] ، وقال الإمام أحمد في

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الصلاة ، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء (١/٥٤٧ ، حديث ٣٤٩) ، ومسلم في كتاب الإيمان ، باب الإسراء برسول الله ﷺ إلى السموات وفرض الصلاة (٢/٣٨٤ ، حديث ٤٠٩) ، كلاهما عن أنس بن مالك .

(٢) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في صفة الجنة وأنّها مخلوقة (٦/٣٦٦ ، حديث ٣٢٤٠) ، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها ، باب عرض مقعد الميّت من الجنة والنار عليه (١٧/١٩٧ ، حديث ٧١٤٠) .

(٣) رواه البخاري في كتاب بدء الخلق ، باب ما جاء في صفة الجنة وأنّها مخلوقة (٦/٣٦٦ ، حديث ٣٢٤١) ، ومسلم في الذكر والدعاء ، باب أكثر أهل الجنة الفقراء (١٧/٥٦ حديث ٦٨٧٣) .

(٤) الفقه الأكبر (ص ٦٣) .

أصول السنة : « والجنة والنار مخلوقتان قد خلقتا »(١) ، وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الجنة والنار حق وأنّهما مخلوقتان »(٢) ، وقال ابن بطة إنّ من أصول الإيمان « الإيمان بأن الله عز وجل خلق الجنة والنار قبل خلق الخلق »(٣) ، وقال ابن خزيمة : « وهذا الخبر - يقصد حديث عرض الجنة والنار على الرجل في قبره - يبينّ ويوضّح أنّ. . .الجنة والنار مخلوقتان ، لا كما ادعت الجهمية أنّهما لم تخلقا بعد »(٤) .

ولقد عقد الآجرّي بابين في كتابه (الشريعة) في إثبات عقيدة أهل السنة في هذا الباب(٥) ، كما جعل اللالكائي في كتابه (شرح أصول الاعتقاد) باباً كاملًا في بيان الأدلة على أنّ الجنة والنار مخلوقتان(٦) .

ولم أجد أدلة جهم على ما ذهب إليه من أنّ الجنة والنار لم تخلقا بعد ، إلا ما أشار إليه الملَطي بأنّه استدلّ بقوله تعالى : ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ [الحديد: ٣] ، وهذا لا دليل له فيه البتّة ، إذ جميع الفرق متفّقون معه في أنّ الجنة والنار قد خلقتا بعد أن لم تكن ، وكان الله ولم يكن معه شيء ، ولكن الخلاف في وجودهما الآن ، وممّا سبق نجد أنّ الآيات والأحاديث صريحة في هذا الباب ، فلا مجال للمؤمن إلا أن يعتقد وجودهما .

---

(١) أصول السنة (ص ٨٥) .

(٢) شرح السنة (ص ٣١) .

(٣) الشرح والإبانة (ص ٢٢٩) .

(٤) كتاب التوحيد (٢/ ٨٨١) .

(٥) انظر : الشريعة (٢/ ٢١٤-٢٣١)

(٦) انظر : شرح أصول الاعتقاد للالكائي (٦/ ١٢٥٦ - ١٢٦٩) .

المطلب الثاني

الأدلة على أبدية الجنّة والنار

الأدلة على أبدية الجنة والنار من الكتاب كثيرة لا تحصى إلا بصعوبة ، ويمكن تصنيفها في مجموعات ، كالآتي :

المجموعة الأولى : التصريح بـ (الخلود) في الجنة والنار ، الدال على الديمومة والبقاء .

قال الأصفهاني : « الخلود : هوتبريّ الشيء من اعتراض الفساد ، وبقاؤه على الحالة التي هوعليها »[1] .

ولقد وصف الله تعالى الجنة بهذا الوصف في تسع وثلاثين آية ، منها قوله تعالى ﴿ قُلْ أَذَٰلِكَ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ ٱلْخُلْدِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَ كَانَتْ لَهُمْ جَزَآءً وَمَصِيرًا ﴾ [الفرقان: ١٥] ، وقوله تعالى ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلْخُلُودِ ﴾ [ق: ٣٤] ، وكذلك في قوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: ٨٢] ، وغير ذلك من الآيات .

وقد ورد التصريح بالخلود في النار - أعاذني الله تعالى وإيّاكم منها - في ثمان وثلاثين آية في القرآن ، منها : ﴿ ذَٰلِكَ جَزَآءُ أَعْدَآءِ ٱللَّهِ ٱلنَّارُ لَهُمْ فِيهَا دَارُ ٱلْخُلْدِ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا يَجْحَدُونَ ﴾ [فصلت: ٢٨] ، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ فِى نَارِ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴾ [البينة: ٦] وغير ذلك من الآيات .

---

(١) مفردات القرآن الكريم (ص ٢٩١) .

المجموعة الثانية : تأكيد الخلود بالأبدية ، والتأكيد ينفي المجاز عند من يقول به .

وجاء التأكيد بالخلود في الجنة - جعلني الله وإياكم من أصحابها - في ثمان آيات ، منها ﴿ وَمَن يُؤْمِنْ بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَٰلِحًا يُكَفِّرْ عَنْهُ سَيِّـَٔاتِهِۦ وَيُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [التغابن: ٩] و ﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوْمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدْقُهُمْ ۚ لَهُمْ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۚ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ﴾ [المائدة: ١١٩] .

وقد ورد هذا التأكيد لأصحاب النار في ثلاث آيات ، هي : ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَظَلَمُوا۟ لَمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا ﴾ [النساء: ١٦٨] ، و ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا * خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ لَّا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٦٤-٦٥] ، و ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ﴾ [الجن: ٢٣] .

المجموعة الثالثة : آيات متفرقة يدل لفظها ومعناها على الخلود والأبدية .

وللتمثيل ببعض هذه الآيات الورادة في الجنة ، يحسن بنا أن ننقل كلام خارجة بن مصعب ، حيث قال : « كفّرت الجهمية في غير موضع من كتاب الله قولهم إنّ الجنة تفنى .

وقال الله عز وجل : ﴿ إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴾ [ص: ٥٤] فمن قال إنها تنفد فقد كفر .

وقال : ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا ۚ ﴾ [الرعد: ٣٥] فمن قال لا يدوم فقد كفر .

وقال : ﴿ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ ﴾ [الواقعة: ٣٣] ، ومن قال : إنها تنقطع فقد

كفر . وقال : ﴿ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ ﴾ [هود: ١٠٨] فمن قال إنها تنقطع فقد كفر »[١] .

ومن الأمثلة على هذا النوع في أبدية عذاب النار ، قوله تعالى : ﴿ لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ ﴾ [الزخرف: ٧٥] ، وقوله تعالى ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُواْ وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُم مِّنْ عَذَابِهَا كَذَٰلِكَ نَجْزِى كُلَّ كَفُورٍ ﴾ [فاطر: ٣٦] ، وقوله تعالى ﴿ يَتَجَرَّعُهُۥ وَلَا يَكَادُ يُسِيغُهُۥ وَيَأْتِيهِ ٱلْمَوْتُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَمِن وَرَآئِهِۦ عَذَابٌ غَلِيظٌ ﴾ [إبراهيم: ١٧] وغير ذلك من الآيات .

ويمكن إضافة مجموعة رابعة من الأدلة ، ولكنها خاصة بأبدية الجنة ، وهي الآيات التي وردت فيها وصف الجنة بأنها جنات (عدن) ومعنى العدن : البقاء والإقامة والخلود والأبدية ، قال الراغب الأصبهاني تحت مادة عدن: « أي استقرارٍ وثباتٍ ، وعَدَنَ بمكان كذا ، أي استقرّ »[٢] .

وصفت الجنة بهذا الوصف في إحدى عشرة آية ، منها قوله تعالى : ﴿ جَنَّٰتِ عَدْنٍ مُّفَتَّحَةً لَّهُمُ ٱلْأَبْوَٰبُ ﴾ [ص: ٥٠] .

فبهذه المجموعات الأربعة ، نستطيع أن نردّ على تأويل الجهم بأنّ المراد بقوله تعالى : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا ﴾ [آل عمران: ١٥ وغيرها] : « المبالغة والتأكد دون الحقيقة في التخليد » كما نصّ على تأويله هذا الشهرستاني[٣] والصفدي[٤]

---

(١) الرد على الجهمية لابن بطة (٢/ ٩٦-٩٧) ، وخلق أفعال العباد للبخاري (ص ١٢) ، والسنة لعبد الله بن أحمد (١٣٠) .

(٢) مفردات ألفاظ القرآن (ص ٥٥٣) .

(٣) انظر : الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٤) انظر : الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

إذ لا يمكن حمل جميع هذه الآيات - والتي تتجاوز المائة - على المبالغة والتأكد ، خاصة وأنها أكّدت لفظاً ومعنى .

لذلك ، فقد أجمع السلف - بل وجميع الطوائف ما عدا الجهمية - على أبدية الجنة والنار .

قال أبوحنيفة : « والجنّة والنار مخلوقتان لا تفنيان أبداً »(١) ، وقال البربهاري : « والإيمان بأنّ الجنة والنار حق وأنّهما مخلوقتان . . . لا تفنيان أبداً »(٢) ، وقال ابن بطة أنّ من أصول الإيمان « الإيمان بأن الله عز وجل خلق الجنة والنار قبل خلق الخلق ، ونعيم الجنة لا يزول ، دائم أبداً في النضرة والنعيم ، والأزواج من الحور العين لا يمتن ولا ينقصن ولا يهرمن ، ولا ينقطع ثمارها ونعيمها . . . وأمّا عذاب النار فدائم أبداً بدوام الله ، وأهلها فيها مخلّدون خالدون - من خرج من الدنيا غير معتقد للتوحيد ولا متمسك بالسنة »(٣) ، وقال ابن أبي زمنين : « وأهل السنة يؤمنون بأنّ الجنة والنار لا يفنيان ، ولا يموت أهلهما . . . ولولم يذكر الله تبارك وتعالى الخلود إلا في آية واحدة لكانت كافية لمن شرح الله صدره للإسلام ، ولكن ردّد ذلك ليكون له الحجة البالغة »(٤) ، وقال محمد ابن القاضي أبي يعلى الحنبلي « ثمّ الإيمان بأنّ الله خلق الجنّة والنار قبل أن يخلق الخلق ، ونعيم

(١) الفقه الأكبر (ص ٦٣) .

(٢) شرح السنة (ص ٣١) .

(٣) الشرح والإبانة (ص ٢٢٩) .

(٤) أصول السنة (ص ١٣٩) .

الجنة لا يزول أبداً ، والحور العين لا يمتن ، وعذاب النار فدائم بدوامها ، وأهلها فيها مخلّدون خالدون - من خرج من الدنيا غير معتقد للتوحيد ولا متمسك بالسنة »[١] .



(١) كتاب الاعتقاد لمحمد الحنبلي (ص ٣٤) .

المطلب الثالث

الردّ على أدلة جهم في قوله بفناء الجنة والنار

إنّ قول الجهم في هذه المسألة مبنيّ تماماً على أصله الفاسد في مسألة (دليل حدوث العالم بحدوث الأعراض) ، وبالأخص : قوله بامتناع التسلسل في الماضي والمستقبل . وقد ذكر ابن تيمية مسألة التسلسل ثم قال : « . . . إنّ (بها) يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جهمٌ لأجلها فناء الجنة والنار »(١) . وأشار الشهرستاني إلى هذا فقال : « ومنها قوله - يعني قول جهم - : إن حركات أهل الخلدين تنقطع ، والجنة والنار يفنيان بعد دخول أهليهما فيهما ، وتلذّذ أهل الجنة بنعيمها ، وتألّم أهل النار بجحيمها ، إذ لا يتصور حركات لا تتناهى آخراً ، كما لا يتصور حركات لا تتناها أولًا »(٢) .

وقال شيخ الإسلام : « وهذا (يعني القول بفناء النار) قاله جهم لأصله

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٣/ ٣٠٤) . وقال في موضع آخر : « ثم إنّهم تفرّقوا عن هذا الأصل [يقصد مسألة حدوث الأجسام] ، فلما قالوا بامتناع دوام الحوادث في الماضي عورضوا بالمستقبل ، فطرد إماما هذه الطريقة هذا الأصل . . . ثمّ إنّ جهماً قال : إذا كان الأمر كذلك ، لزم فناء الجنة والنار وأنّه يعدم كل ما سوى الله ، كما كان كل ما سواه معدوماً . . . وأمّا أبوالهذيل فقال : إنّ الدليل إنّما دلّ على انقطاع الحوادث فقط ، فيمكن بقاء الجنة والنار لكن تنقطع الحركات . . . إلخ كلامه » . انظر : منهاج السنة لابن تيمية (١/ ٣١٠) .

(٢) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

الذي اعتقده ، وهو : امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث - كما بسط الكلام عليها في غير هذا الموضع - وهوعمدة أهل الكلام الذين استدلّوا على حدوث الأجسام وحدوث ما لم يخل من الحوادث بها ، وجعلوا ذلك عمدتهم في حدوث العالم . فرأي جهم أن ما يمنع من وجود ما لا يتناهى بمعنه في المستقبل ، كما يمنعه في الماضي ، فيلزم أن يكون الفعل الدائم ممتنعاً على الربّ في المستقبل كما كان ممتنعاً عليه في الماضي . . . »[١] .

وقد سبق أن رددتُ على دليل (حدوث العلم بحدوث الأعراض)[٢] بالتفصيل ، كما رددتُ على قوله بمنع التسلسل[٣] .

وبجانب هذا الأصل ، استدلّ ببعض الآيات على ما قرّره . ويلاحظ أنّه - كغيره من أهل البدع - يبني رأيه على أصولٍ فاسدةٍ ، ثم يعمد إلى المتشابهات من النصوص لكي يجد ما يبرّر قوله . فالأصل عنده هوالمنطق وما تفرّع منه ، والنصوص إنما هي تابعة لهذا الأصل .

وقد ذكرت المصادر أربعة أدلة نقلية استدلّ بها الجهم على قوله ، منها : فهمه لاسم الله جلّ وعلا (الآخر) ، حيث قال الأشعري : « وزعم الجهم ابن صفوان أن معنى (الآخر) أنّه لا يزال كائناً موجوداً ولا شيء سواه ولا موجود غيره ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويبيد من فيهما ويفنى »[٤] . وقال أيضاً : « قال جهم بن صفوان : لمقدورات الله تعالى ومعلوماته غاية ونهاية

---

(١) الردّ على من قال بفناء الجنة والنار لابن تيمية (ص ٤٤) .

(٢) انظر (ص ٣٨٥) فما بعدها .

(٣) انظر (ص ٤٥٠) من الرسالة .

(٤) مقالات الإسلاميين (ص ٥٤٢) .

ولأفعاله آخر ، وأنّ الجنة والنار تفنيان ويفنى أهلهما ، حتى يكون الله سبحانه وتعالى آخراً لا شيء معه ، كما كان أولًا لا شيء معه »[١] .

ويلاحظ أنّ هذا التفسير موافق تماماً مع الأصل المنطقي الذي سبق ذكره .

ومن أدلته ، قوله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن: ٢٨] ، وكذلك قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] . قال ابن حزم : « فأما جهم فقال : إن الجنة والنار يفنيان ويفني أهلهما . . . و. . . احتجّ بقول الله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن: ٢٨] ، وبقوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] . ما نعلم له حجة غير هذا أصلًا ، وكل هذا لا حجة له فيه »[٢] . وأشار الإمام أحمد باستدلاله على آية سورة القصص كذلك[٣] .

واستدلّ كذلك بالاستثناء الوارد في آية سورة هود . قال الشهرستاني : « استشهد - يعني الجهم - على الانقطاع بقوله تعالى : ﴿ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧] فالآية اشتملت على شريطة واستثناء ، والخلود والتأبيد لا شرط فيه ولا استثناء »[٤] . وقال الصفدي : « واستدلّ على الانقطاع بقوله تعالى ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ ۚ ﴾ [هود: ١٠٧] ، ولوكان مؤبداً بلا انقطاع لما استثنى »[٥] .

---

(١) نفس المصدر (ص ١٦٤) .

(٢) الفصل (٤/ ١٤٥-١٤٦) .

(٣) انظر : الردّ على الجهمية (ص ١٤٨) ، وسيأتي نصّ كلام الإمام أحمد بعد قليل .

(٤) الملل والنحل (١/ ٧٤) .

(٥) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

فهذه أربع أدلة نقلية ، نجيب عنها باختصار .

فاستدلاله الأول ، وهوتفسيره الخاص لاسمه تعالى (الآخر) ، يجاب عنه بأنّ معنى (الآخر) في حقّ الله جل وعلا هوالذي ليس بعده شيء ، أي بذاته فالله تعالى هوالمتأخر عن الأشياء كلها ، ويبقى بعدها ، ولا انتهاء لوجوده(١) . وهذا لا يلزم أن لا يُبقي الله بعض المخلوقات بتقديره ومشيئته . فوجود هذه المخلوقات لا يكون بذاتها ، بل وجودها متعلق بمشيئة الله تعالى . قال شيخ الإسلام ، حاكياً هذا المعنى : « إنّ الله سبحانه . . . هوالأول الذي خلق الكائنات ، والآخر الذي إليه تصير الحادثات »(٢) .

وقد حكى شيخ الإسلام الإجماع على أنّ بعض المخلوقات تبقى ، فقال : « وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أنّ من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية ، كالجنة والنار ، والعرش ، وغير ذلك »(٣) .

وأمّا الآية الثانية التي استدلّ بها الجهم ، وهي قوله تعالى : ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾ [الجن : ٢٨] فوجه الاستدلال بالآية : أنّها نصّت على أنّ علم الله قد أحاط بكلّ شيء عدداً ، وهذا يستلزم أنّ مدد الجنة والنار متناهية إذ إنها محاطة(٤) . وقد أجاب عن هذه الشبهة ابن حزم ، حيث قال : « إنّ الله تعالى إنما يعلم الأشياء على ما هي عليه ، لا على خلاف ما

---

(١) انظر : النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى للنجدي (ص ١٣٩) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (٢/ ١٦) .

(٣) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٨/ ٣٠٧) .

(٤) انظر : الفصل (٤/ ١٣٦-١٤٧) .

هي عليه ، لأنّ من علم الشيء على خلاف ما هوعليه فهوجاهل به مخطيء في اعتقاده ، ظانّ للباطل . . . فكلّ ما كان ذا نهاية فهوفي علم الله تعالى ذونهاية ، وما كان غير ذي نهاية ، فهوفي علم الله تعالى غير ذي نهاية ، ولا سبيل إلى غير هذا البتة ، وليس للجنة والنار مدد غير متناهية محاط بها ، وإنما لهما مدد ، كل ما خرج منها إلى الفعل فهومحصيّ محاط بعدده ، وما لم يخرج على الفعل فليس بمحصي ، لكن علم الله تعالى أحاط بأنه لا نهاية لهما »(١) .

وهناك أمر آخر لم يذكره ابن حزم ، وهوأنّ تفسير الجهم لهذه الآية متناقض تماماً مع قوله في علم الله تعالى ، حيث أنكر جهم أنّ الله يعلم الأشياء قبل وقوعها ، وادّعى أنّ علم الله حادث ، فكيف يفسّر هذه الآية بإثبات علم الله تعالى ؟ وهذا دليل آخر على تخبّطه وتناقضه ، وأنّه لم يكن محترماً للنصوص أصلًا ، بل كلّ ما وافق مبادئه أخذ به ، وكلّ ما خالفها تركه . وهذا دأب أهل البدع قديماً وحديثاً ، والله المستعان .

وأما الآية الثالثة التي استدلّ بها الجهم ، وهي قوله تعالى : ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] ، فمن المعلوم أنّ لفظ (كلّ) ليس على إطلاقه في جميع المخلوقات ، ومعناه في كلّ موضع بحسب سياقه . ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى : ﴿ إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: ٢٣] ، ومن المعلوم أنّها لم تعط جميع الأشياء . وكذلك قوله : ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰٓ إِلَّا مَسَٰكِنُهُمْ كَذَٰلِكَ نَجْزِي ٱلْقَوْمَ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴾ [الأحقاف: ٢٥] ، فلم تدمّر الريح

---

(١) الفصل لابن حزم (٤/١٤٧) .

مساكنهم بدليل الآية ، ولا القرى والمناطق المجاورة لها بدليل الحسّ . وقد ثبت أنّ الله جلَ وعلا يبقي بعض الأشياء بإذنه ، مثل العرش ، والجنّة والنار ، كما سبق بيانه .

وأشار إلى تفسير آخر للآية الإمام أحمد حيث قال : « وأمّا قوله ﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾ [القصص: ٨٨] ذلك أنّ الله أنزل ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴾ [الرحمٰن: ٢٦] ، فقالت الملائكة : هلك أهل الأرض ، وطمعوا في البقاء . فأنزل الله آية يخبر عن أهل السموات وأهل الأرض أنّهم يموتون ، فقال : كل شيء من الحيوان هالك ، يعني ميّت ، إلا وجهه ، إنّه حيّ لا يموت . فأيقنت الملائكة عند ذلك بالموت »[(١)] .

هذا على تفسير الآية بمعنى أنّ (وجهه) أطلق على ذات الله جلّ وعلا وهوأحد تفاسير السلف للآية . وقيل : إنّ المراد بالآية ، كلّ شيء هالك إلا ما أريد به وجهه ، وقيل : إلا جاهه ، وقيل : دينه ، وقيل غير ذلك[(٢)] . وعلى التفاسير الأخرى فلا حجة للجهم فيها أصلًا .

وأمّا الاستثناء الوارد في سورة هود ، فهذا أقوى شبهه النقلية ، وهي عمدة من قال بفناء النار . وقد أجاب عن هذه الشبهة علماء السنة بعدة أجوبة ، منها[(٣)] :

---

(١) الردّ على الجهمية للإمام أحمد (ص ١٤٨) .

(٢) انظر : تفسير الطبري (٢١/ ١٢٧) ، وتفسير ابن كثير (٣/ ٤٤٤) ، وتفسير القرطبي (١٣/ ٢٨٤) ، عند تفسير هذه الآية . ويجب التنبيه إلى أنّ بعض كتب التفاسير أوردوا أوجهاً كثيرة لمعنى الآية ، إلا أنّهم قصدوا بذلك تأويل صفة (الوجه) .

(٣) لهذه الأقوال ، انظر : رفع الأستار لإبطال أدلّة القائلين بفناء النار ، للصنعاني (ص ٩٠-٩٩) ، و: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب للشنقيطي (ص ٢٨٨) .

١) أنّ الاستثناء متعلّق بالموحّدين الذين دخلوا النار بسبب ذنوبهم ، ثمّ يخرجون إلى الجنة

٢) أنّ هذا استثناء من الله ولا يفعله ، كقوله تعالى : ﴿ قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴾ [الأنعام: ١٤٩]

٣) أنّ الآية فيها إجمال ، وقد جاءت الآيات والأحاديث الصحيحة الصريحة بأنّ الكفار خالدون فيها أبداً ، فيحمل المطلق والمجمل على المقيّد والمفسّر .

٤) أنّ لفظ (إلا) الوارد في الآية بمعنى (سوى) ، أي أنّهم خالدون فيها ما دامت السموات والأرض سوى ما شاء ربّك من المدّة الزائدة على ذلك .

٥) أنّ الاستثناء إنّما هومدّة احتباسهم عن النار ، يعني ما بين الموت والبعث ، وهوالبرزخ إلى أن يحكم الله بينهم ، ثم يصيرون إلى النار خالدين فيها أبداً سوى هذه المدّة قبل دخولهم النار .

وغير ذلك من الأقوال . والمقصود أنّ هذه الآية من المتشابهات ، فيجب حملها على المحكم من الكتاب والسنة .

وقول جهم هذا لم تأخذ به أي فرقة من الفرق الإسلامية ، إلا أنّ المعتزلة وافقوه في بعضه ، حيث قالوا إنّ الجنة والنار لم تخلقا بعد[1] . كما وافقه على جزء من قوله أبوالهذيل العلاف المعتزلي ، حيث قال بفناء

---

(١) ويلاحظ أنّ سبب منع المعتزلة وجود الجنة والنار هوأنّه – على حدّ زعمهم – ليس في وجودهما الآن حكمة ، وهذا مخالف تماماً مع عقيدة جهم ، حيث أنكر جهمٌ الحكمة الإلهية أصلًا . فلهذا ، أرى أنّ المعتزلة لم يتأثّروا بقول جهمٍ في هذه المسألة أصلًا ، والله أعلم .

حركات أهل الجنة والنار[١] . قال عبد القاهر البغدادي : « وزعم قوم من الجهمية أنّ الجنة والنار تفنيان . وزعم أبوالهذيل أنّ أهل الجنة والنار ينتهون إلى حال يبقون فيها خموداً ساكنين سكوناً دائماً ، لا يقدر الله تعالى حينئذ على شيء من الأفعال ولا يملك لهم حينئذ ضراً ولا نفعاً »[٢] . وقال الصفدي : « ومنها أنّه - يعني جهماً - قال : إنّ حركات أهل الجنة والنار تنقطع ، ومنه أخذ أبوالهذيل وأتباعه من المعتزلة »[٣] .

ولابن القيم كلام نفيس في الرد على هذا القول في النونية ، فقال عن الجهم بن صفوان[٤] :

وقضى بأنّ النار لم تخلق ولا ... جنّات عدن بل هما عدمان
فإذا هما خلقا ليوم معادنا ... فهما على الأوقات فانيتان
وتلطّف العلاف من أتباعه ... فأتى بضحكة جاهلٍ مجان
قال الفناء يكون في الحركات لا ... في الذات واعجباً لذا الهذيان
أيصير أهل الخلد في جنّاتهم ... وجحيمهم كحجارة البنيان
ما حال من قد يغشى أهله ... عند انقضاء تحرّك الحيوان
وكذلك ما حال الذي رفعت يدا ... ه أكلة من صحفة وخوان
فتناهت الحركات قبل وصولها ... للفمّ عند تفتّح الأسنان
وكذلك ما حال الذي امتدّت يد ... منه إلى قنوٍ من القنوان

(١) انظر : انظر تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة (ص ٣٦) .

(٢) أصول الدين (ص ٢٣٨) .

(٣) الوافي بالوفيات (١١/ ١٦٠-١٦١) .

(٤) النونية لابن القيّم (١/ ٣١-٣٣ مع شرح الهرّاس) .

فتناهت الحركات قبل الأخذ هل يبقى كذلك سائر الأزمان
تباً لهاتيك العقول فإنها والله قد مسخت على الأبدان
تباً لمن أضحى يقدّمها على الـ آثار والأخبار والقرآن

كما حكي هذا القول عن بعض الإسماعيلية(١) ، وبعض الروافض(٢) .
كما وافقه على هذا القول الشاعر الهندي المشهور د . علامة محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)(٣) .

دفاع عن شيخ الإسلام وابن القيّم

لقد اتّهم كثير من الأشاعرة والصوفية وغيرهم من أهل البدع شيخَ الإسلام وتلميذه ابن القيّم بأنهما يقولان بفناء النار ، ولكن حسب ما اطّلعت عليه لم يتّهم أحد منهم أنّ شيخ الإسلام أخذ هذه المقالة من الجهم بن صفوان - كيف والقولان مختلفان تماماً في حقيقتهما ومصادرهما ؟ فالجهم بن صفوان أنكر أبدية الجنّة والنار ، بينما اتُهم هذان الإمامان بالقول بفناء النار فقط . ثمّ إنّ الجهم بنى قوله هذا على أصلٍ فلسفيٍ الذي هوالقول بإثبات الصانع بطريقة الحدوث الأعراض ومنع التسلسل ، بينما شيخ الإسلام وتلميذه إنّما مالا لهذا القول - إن قلنا بأنّهم فعلًا مالا إليه - للآثار السلفية الواردة في هذا الباب .

ومن الذين شنّعوا عليهما : المناوي ، حيث قال بعد شرحه لحديثٍ يدلّ

---

(١) انظر : الآمدي وآراؤه الكلامية للشافعي (ص ٤٩٧) .

(٢) نسب هذا القول إليهم ابن حزم في الفصل (٤/ ٨٣) ، ولم يبيّن من هم - وربّما قصد ابن حزم الإسماعيلية .

(٣) تجديد التفكير الديني في الإسلام لمحمد إقبال (ص ١٢٨-١٤١) .

على أبدية الجنّة : « وهذا صريح في أنّ الجنة أبدية لا تفنى والنار مثلها ، وزعم جهم بن صفوان أنّهما فانيتان لأنّهما حادثتان ، ولم يتابعه أحد من الإسلاميين بل كفّروه به . وذهب بعضهم إلى إفناء النار دون الجنّة ، وأطال ابن القيّم كشيخه ابن تيمية في الانتصار له في عدة كراريس . . . »[١] .

فنجد أنّ المناوي فرّق بين القولين ، وجزم بأنّ قول الجهم (لم يتابعه أحد من الإسلاميين) .

ولكن دفاعاً عن هذين الإمامين ، وتبرئة لذمتنا نحوهما ، ووفاء لحقوقهما علينا وعلى جميع العلماء السابقين ، نقول :

أولًا : إنّ الجزم بأنّ شيخ الإسلام وتلميذه كانا يقولان بهذا القول جزمٌ باطلٌ لا دليل عليه البتة من كتاباتهم . بل نجد أنّهم في مواضع من كتبهم صرّحوا بأبدية الجنّة والنار ، فمثلًا قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة والجماعة على أن من المخلوقات ما لا يعدم ولا يفنى بالكلية ، كالجنة والنار ، والعرش ، وغير ذلك »[٢] .

وقال ابن القيّم : « وأمّا النار ، فإنّها دار الخبث في الأقوال والأعمال والمآكل والمشارب . . . ولما كان الناس على ثلاث طبقات : طيّب لا يشينه خبث ، وخبيث لا طيب فيه ، وآخرون فيهم خبث وطيّب ، كانت دورهم ثلاثة : دار الطيب المحض ، ودار الخبيث المحض ، وهاتان الداران لا تفنيان . . . إلخ »[٣] .

---

(١) فيض القدير (٦/ ٣١٤) .

(٢) مجموع فتاوى شيخ الإسلام (١٨/ ٣٠٧) .

(٣) الوابل الصيّب (ص ٤٤) .

ولا شكّ أنّ ابن القيّم دافع عن القول بفناء النار ، وبيّن أدلة القائلين بذلك في بعض كتبه ، من أشدّها تحمّساً كتابه (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح) ، فقد خصّص له ما يقارب أربعين صفحة في المطبوع ، إلا أنّه صرّح في نهاية المطاف بأنّه لا يجزم بهذا القول ، حيث قال : « فإن قيل : إلى أين انتهى قدمكم في هذه المسألة العظيمة الشأن ، التي هي أكبر من الدنيا بأضعاف مضاعفة ؟ قيل : إلى قوله تبارك وتعالى : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [هود: ١٠٧] . . . وإلى ههنا انتهت أقدام الخلائق وما ذكرنا في هذه المسألة ، بل في الكتاب كلّه من صواب فمن الله سبحانه ، وهوالمانّ به ، وما كان من خطأ فمنّي ومن الشيطان والله ورسوله بريء منه ، وهوعند لسان كل قائل وقلبه وقصده ، والله أعلم »[١] . كما ذكر بعض أدلة هذا القول شيخ الإسلام في رسالته المسمّى (الردّ على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك) ، علماً بأنّ بعض الناس شكّكوا في نسبة هذه الرسالة إليه[٢] .

ثانياً : على فرض ميلهما لهذا القول ، نجد أنّ الأصول التي تبنياها للوصول إلى هذا القول أصول سليمة سلفية ، حيث استدلا بأقوالِ كثيرٍ من الصحابة والتابعين ، وبالأصول العامة المتفّق عليها ، مثل تغليب جانب الرحمة على جانب العذاب ، إلى غير ذلك من الأصول . بينما ذهب جهمٌ إلى قوله تعظيماً للعقل ، معرضاً عن كتاب ربّ العالمين ومتبّعاً

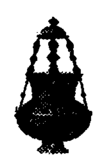
---

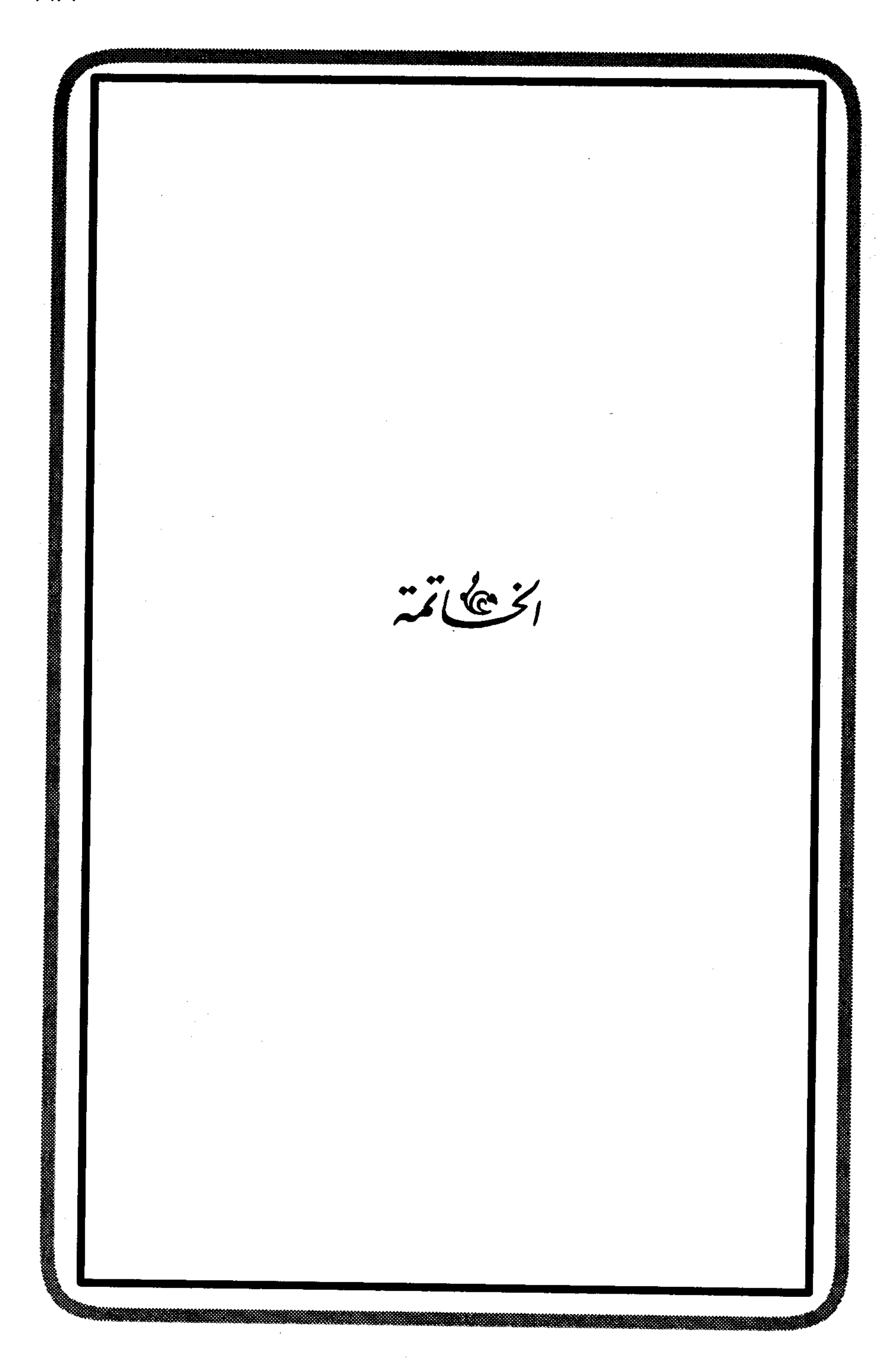
(١) حادي الأرواح (ص ٥٢٨) .

(٢) انظر مقدمة الكتاب ، حيث ذكر المحقّق أدلة من أنكر نسبة هذا الكتاب إليه ثم ردّ على هذه الأدلة (ص ١٢-١٦) .

أصول فلاسفة اليونانيين .

وعلى كل حال ، فكلٌّ يؤخذ من قوله ويردّ إلا رسول الله ﷺ ، وكل بني آدم خطّاء ، والله تعالى أعلى وأعلم .





الخاتمة

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على رسول الله ، وعلى آله وصحبه أجمعين .

وبعد :

فهذه خاتمة الرسالة ، وهي تتضمّن أهمّ النتائج التي توصّلت إليها ، ويمكن إجمالها فيما يلي :

- أعرض الجهم بن صفوان عن طلب العلم - مع كثرة العلماء ورواة الحديث في وقته - وأقبل على علم الكلام والجدال فاشتهر به ، وكان ذلك من أهمّ أسباب حيرته وضلالاته .

- تتلمذ الجهم على الجعد بن درهم ، وكان أوّل من أنكر صفات الله تعالى ، وقد أخذ مقالته من اليهود .

- تأثّر الجهم بالسمنية ، وهي فرقة بوذية هندوسية ، فجادلهم ثمّ اخترع أصوله في باب الصفات ، من أهمّها : إثبات وجود لا يمكن إحساسه .

- ناقض الجهم قناعاته واعتقاداته ، حيث خرج مع الحارث بن سريج في ثورته على بني أمية ، مع أنّه كان يرى الجبر ، فعلى أي أساس يقاتلهم وهم - عنده - لم يفعلوا هذه الأعمال أصلًا ؟

- أجمع علماء السنة - بل وعلماء الكلام أيضاً - على تكفير الجهم بن صفوان ولعنه والتحذير منه .

- حقّقتُ صحة ما قاله شيخ الإسلام ابن تيمية من أن جذور مقالة التعطيل يرجع إلى المشركين والصابئة والفلاسفة واليهود والنصارى .

- ركّبتُ إسناداً آخر لمقالات الجهم بن صفوان ، فهوأخذ مقالاته عن الجعد بن درهم ، عن يوحنّا الدمشقي ، عن كوزماس الإيطالي ، عن فلاسفة اليونان .

- لقد تفرّد الجهم بن صفوان من بين سائر الفرق بقوله بحدوث علم الله تعالى ، وبقوله بعدم وجود الملائكة ، وبقوله بفناء الجنة والنار .

- يمكن تلخيص بقية مقالات الجهم بن صفوان وأثرها على الفرق الكلامية في الجدول الآتي :

مقالة الجهم بن صفوان	أثرها على المعتزلة و من وافقهم	أثرها على الأشاعرة والماتريدية
أعرض الجهم بن صفوان عن المصدرين الأساسيين، و قدّم ما زعم أنّه عقل على النصوص.	وافقوا جهماً في تقديم ما يزعمون أنّه عقل على النقل.	المتقدمون منهم لم يصرّحوا بذلك، و لكن تأثروا بعلم الكلام فزلّوا، ثم تطوّروا شيئاً فشيئاً حتى وافقوا المعتزلة في هذا الأصل الجهمي.
اخترع القول بأنّ الإيمان مجرّد المعرفة، و الكفر هو الجهل بالله. و بناء على ذلك، ادّعى أنّ الإيمان شيء واحد لا يتجزأ، و أنّه لا يزيد و لا ينقص، و أنّ العمل الكفري لا يخرج الإنسان من الإسلام إلى الكفر. و هذه المقالة مستنبطة من عقائد الفلاسفة.	---	وافقوا جهماً في جعله الإيمان شيئاً واحداً لا يتجزأ، و في قوله بعدم زيادته و نقصانه، و في قوله بعدم تكفير من فعل فعلاً كفرياً مطلقاً. و عرّفوا الإيمان بأنّه (التصديق) و لكنهم لم يستطيعوا أن يبيّنوا الفرق الحقيقي بين مجرّد (التصديق) و (المعرفة)، فكلاهما يخرجان أعمال القلوب عن مسمّى الإيمان.

أخذ جهم بن صفوان أصل دليل الأعراض و حدوث الأجسام من فلاسفة اليونان، ثم نشرها بين المسلمين، و ادّعى أنّه هو الطريق الوحيد لإثبات وجود الله تعالى و أنّ من لم يسلكه فليس بمؤمن عنده. و قال بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل.	أخذ أبو الهذيل العلاف هذا الدليل من الجهم ثم فصّله و قعّده و نشره بين بقية الفرق الكلامية، منهم المعتزلة و الزيدية و الإباضية و متأخرو الرافضة. و جميع هذه الفرق كفّروا أو فسّقوا من لم يسلك هذا الدليل. و ادّعوا أنّ معرفة الله تعالى واجبة بالعقل، لا الشرع.	قد استعمل متقدمو الأشعرة هذا الدليل، إلا أنّهم لم يأخذوا بجميع لوازمه و لم يقصروا إثبات وجود الله تعالى عليه. أما المتأخرون منهم، و جميع الماتريدية، فهم وافقوا المعتزلة في جعلهم هذا الدليل هو الأساس في إثبات وجود الله تعالى. كما وافقوا جهماً في قوله بوجوب معرفة الله تعالى بهذا الدليل، حيث فسّقوا أو كفّروا من لم يسلكه. و وافق الماتريدية جهماً في قوله بوجوب معرفة الله تعالى بالعقل.
أثبت جهم أسماء الله تعالى التي لا يجوز للخلق التسمي بها، و أنكر كل اسم يتسمّى به الخلق، كما أنكر جميع صفات الله تعالى المعنوية و الخبرية إلا أنّه أثبت أحكام بعض الأسماء، كالخلق و القدرة. و ادّعى — بناء على قوله بمنع التسلسل — أنّ الله لم يكن متصفاً بهذه الأسماء ثم اتصف بها. و لقد أخذ مقالته في التعطيل من الصابئة و الفلاسفة و أهل الكتاب. كما بنى هذه المقالة	أنكروا جميع الصفات، إلا أنّهم أثبتوا الأسماء، زعماً أنّ ذلك يسلمهم من شناعة قول جهم. و الحقيقة أنّ موافقتهم لجهم موافقة تامة في المعنى. و أنكروا جميع الصفات الذاتية، كما فعل جهم. و قد أخذوا بجميع أصول جهم في هذا الباب، مع زيادة بعض الحجج الأخرى (مثل حجة التركيب و حجة تعدّد القدماء)	أخذوا بجميع شبهات جهم في نفيه الصفات، إلا أنّهم اختلفوا معه في فهمها و تطبيقها. فمتقدمو الأشاعرة أثبتوا كثيراً من الصفات و أوّلوا جميع الصفات الاختيارية، بناء على قولهم بدليل الأعراض و حدوث الأجسام. و متأخرو الأشاعرة و الماتريدية أنكروا جميع الصفات ما عدا سبعاً أو ثماني، و أوّلوا جميع الصفات الخبرية.

على أصول فاسدة، منها: قوله بإثبات وجود لا يمكن إحساسه، و غلوّه في تنـزيه الله تعالى، و نفيه الجسمية، و أخذه بلوازم دليل الأعراض و حدوث الأجسام.		
أنكر جهمٌ علوّ الله تعالى على خلقه، و أنكر استواءه على العرش، و أنكر العرش و الكرسي، و ادّعى أنّه تعالى في كل مكان، و حرّم السؤال بـــ(أين) في حقّ الله تعالى.	أنكروا علوّ الله تعالى على خلقه، و أنكروا الاستواء و فسّروه بالاستيلاء. كما أنكر بعضهم حقيقة العرش و الكرسي. و حرّموا السؤال بـــ(أين) في حقّ الله، إلا أنّهم ادّعوا أنّ الله ليس في مكان. فوافقوا جهماً في جميع أصوله و خالفوه في النتيجة.	أنكر متأخرو الأشاعرة و الماتريدية علوّ الله تعالى على خلقه، و استواءه على عرشه، و فسّروه بالاستيلاء، و حرّموا السؤال بـــ(أين) في حقّ الله تعالى. و بنوا عقيدتهم هذه على أصل جهمٍ في وجود موجود لا يمكن إحساسه. كما أنكر بعضهم حقيقة العرش و الكرسي.
أنكر جهمٌ صفة الكلام، و زعم أنّ الله تعالى يخلق كلاماً في محلٍّ منفصل عنه ثم ينسب إلى نفسه ذلك الكلام، و قد أخذ هذه المقالة من اليهود.	وافقوا جهماً في قوله بخلق كلام الله تعالى، و بخلق القرآن، و استدلوا بجميع أدلته في هذه المقالة.	أثبتوا صفة (الكلام) إلا أنّهم ادّعوا أنّها صفة أزلية لا تتعلّق بالمشيئة، و أنّ كلام الله تعالى بدون حرف و صوت. و بناء عليه، قالوا بأنّ القرآن الموجود معنا مخلوق، و أنّه يسمّى (كلام الله) مجازاً، و أنّ جبريل جاء بشيء مخلوق إلى النبي ﷺ. وهذا كان قول جهمٍ في بداية أمره. و لذلك لم يكفّرا المعتزلة و الجهمية لقولهم بخلق القرآن.

أنكر جهمٌ رؤية المؤمنين لربّهم في الآخرة.	وافق المعتزلة و الزيدية والإباضية و معظم الرافضة جهماً في قوله بنفي الرؤية، و استدلوا بأدلته على ذلك.	---
أنكر جهم عذاب القبر، والصراط، و الميزان، و الشفاعة.	وافقه على ذلك بعض الطوائف من المعتزلة و الزيدية والإباضية، إلا أنّ معظمهم أثبتوا (الشفاعة) و لكنّهم قصروها على الموحّدين الذين لم يرتكبوا الكبائر.	---
أنكر جهمٌ قدرة العبد، و ادّعى أنّه مجبور في جميع حركاته و وسكناته، و أنّه لا فاعل في الحقيقة إلا الله. و لعلّه أخذ مقالة الجبر من بعض الفلاسفة. و قدْ أنكر جهمٌ الحكمة و التعليل، و التحسين و التقبيح العقليين، و الأسباب و الطبائع، و استطاعة العبد، و جوّز إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق، و فسّر الظلم المنـــزّه عنه بأنّه لا يتصوّر وقوع الظلم من الله، و جعل إرادة الله تعالى نوعاً و احداً.	---	ادّعى الأشاعرة أنّه لا فاعل إلا الله تعالى، و أنكروا الحكمة والتعليل، و التحسين و التقبيح العقليين، و الأسباب و الطبائع، و جوّزوا إطلاق القول بتكليف ما لا يطاق، و فسّروا الظلم المنـــزّه عنه بأنّه لا يتصوّر وقوعه من الله، و جعلوا إرادة الله تعالى نوعاً و احداً. و حاولوا أن يفرّقوا بين قولهم وقول جهمٍ، فابتدعوا نظرية (الكسب) و أثبتوا استطاعة للعبد، و لكن صرّحوا بأنّ هذه الاستطاعة لا تأثير لها في فعل الإنسان، فبهذا وافقوا قول جهمٍ تماماً، و لقد صرّح كثير منهم بالجبر.

وبهذا كلّه ، يتبين أنّ الأشاعرة قد تأثروا بالجهم بن صفوان أكثر من غيرهم ، فإنّهم أخذوا بقوله في أكثر مسائل الاعتقاد ، خاصة في مسألة الإيمان والقدر ، مع أنّ المعتزلة أقرب إلى قول جهمٍ في باب الصفات .

التوصيات

١- أوصي بدراسة جذور مقالة التعطيل ومقالة القدر عند الأمم السالفة ومن ثمّ تأثيرهم على المسلمين ، وأخصّ بالذكر : دراسة تفصيلية عن فيلواليهودي (Philo the Jew) ويوحنا الدمشقي النصراني (John of Damascus) ، إذ إنّ عقائدهما تشابه عقائد المعتزلة كثيراً ، ممّا جعل بعض الباحثين الغربيين يقول إنّ أفكار هذين الرجلين من أهمّ مصادر علم الكلام .

٢- أوصي بدراسة أثر جهم على ابن سينا وفلاسفة الإسلام ، فقد ذكر شيخ الإسلام كثيراً أنّ مقالات الجهم وحججه من جنس حجج المتفلسفة .

٣- أوصي بدراسةٍ نقديةٍ لبعض شخصيات المبتدعة للكشف على شبهاتهم وبيان أثرهم السيئ على الأمة الإسلامية ، أمثال : بشر بن غياث المرّيسي ، وواصل بن عطاء ، وأحمد بن أبي دؤاد ، وغيرهم .

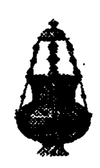
٤- أوصي بدراسة أثر الاعتزال وعلم الكلام على اليهودية والنصرانية ، لأنّ كتب المعتزلة كان لها دورٌ كبيرٌ في تحرير عقائد بعض الفرق اليهودية والنصراينة ، وما (موسى ابن ميمون) إلا يهودي على منهج الاعتزال . وفرقة الكاثوليك من النصارى يكاد يقولون بالأصول الخمسة ، خاصة أن توما أكوينا (Thomas Aquinas) - وهومن أكبر محرّري مذهبهم - قد تأثّر بالاعتزال أيمّا تأثر .

وبعد هذا ، أحمد الله تعالى الذي وفّقني لإتمام هذه الرسالة ، وأختمها بكلام للإمام الذي صَدّرْتُ به هذه الرسالة ، وهوإمامٌ جليلٌ لم ير المسلمون مثله في زمانه ، فقد تصدّى لمجاهدة أفكار جهم بن صفوان وفضحها وكشف عوارها ، ولاقى بسبب جلده للحقّ ما لاقاه ، ولقد ختم

كتابه النفيس في ردّ أفكار جهم بقوله :

« فرحم الله من عقل عن الله ، ورجع عن القول الذي يخالف الكتاب والسنة ، وقال بقول العلماء ، وهوقول المهاجرين والأنصار ، وترك دين الشيطان ، ودين جهم وشيعته .

والحمد لله ربّ العالمين ، وصلّى الله على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين ، وسلّم تسليماً كثيراً »[١] .



(١) الردّ على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد (ص . ١٤٩) .

ملحق التراجم

لبعض الأعلام الوارد ذكرهم في البحث

وهي مرتّبة على الحروف الهجائية ، ولم يراعى فيها
الألف واللام التي للتعريف ولا الكنى كـ (أب)
وكذلك (ابن) وقد رتّبت حسب الشهرة

(ا)

١ـ ابن الأثير : هو المبارك محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري ، مجد الدين ، أبو السعدات . ولد سنة ٥٤٤ هـ ، وتوفي سنة ٦٠٦ هـ .(سير أعلام النبلاء ٤٨٨/٢١)

٢ـ إبراهيم بن طهمان بن شعبة : أبو سعيد ، الخرساني ، من أعلام السلف ، ورمي بالإرجاء وقيل إنّه رجع عنه . توفي سنة ١٦٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٧٨/٧) .

٣ـ إبراهيم بن يزيد النخعي : إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي ، الكوفي ، الفقيه العالم ، شيخ الإمام أبي حنيفة ، ومن أعلام السلف . توفي سنة ٩٦ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٢٠/٤) .

٤ـ أحمد بن عمر بن سريج : أبو العباس البغدادي الشافعي ، صحاب المصنفات ، الإمام الحافظ ، علم من أعلام السلف . توفي سنة ٣٠٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٠٢/١٤) .

٥ـ أحمد بن يحيى بن المرتضى ، الإمام المهدي لدين الله ، الفاطمي الحسيني . إمام الزيدية في وقته ، وصاحب التأليف الكثيرة ، من أشهرها (كتاب الأزهار في فقه الأئمة الأطهار) الذي هو عمدة الفقه الزيدي . ومن أشهر كتبه في العقيدة (الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد) ، ما زال مخطوطاً . توفي سنة ٨٤٠ هـ إثر طاعون معروف بـ (الطاعون الكبير) . (البدر الطالع للشوكاني ٣٢١/٢ ، والأعلام للزركلي ٢٦٩/٦) .

٦ـ الآجري : هو محمد بن الحسين بن عبد الله الآجري ، أبو بكر ، من أئمة أهل السنة والجماعة . من أشهر مؤلفاته (الشريعة) . توفي بمكة سنة ٣٦٠ هـ . (سير أعلام النبلاء ١٣٣/١٦) .

٧ـ الأخطل : غياث بن غوث التغلبي ، نصراني ، شاعر مشهور في زمن الأمويين . توفي سنة ٩٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٨٩/٤) .

٨ـ أرسطوطاليوس - Aristotles : أشهر فلاسفة اليونان على الاطلاق ، وتلميذ أفلاطون . كتب آلاف الكتب والرسائل في جميع علوم وقته . ادّعى قدم العالم وأثبت (واجب الوجود) أو (العلة الأولى) على حسب تعبيره هو. أصبح معلّم الإسكندر المكدوني ، ومدير جامعة فلسفية . وكان يدرّس طلابه وهو يمشي معهم ويتجوّل في الحدائق ، فسموا لذلك بالمشّائيين . توفي سنة ٣٢٢ ق . م . (Introducing Philosoph ژ p ٧١٥) .

٩-إسحاق بن راهويه : إسحاق بن إبرهيم بن مخلد ، الحنظلي ، أبومحمد المروذي ، الإمام العالم الفقيه المحدّث المسند ، من أعلام السلف ورواة الأثر توفي سنة ٢٣٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٥٨/١١) .

١٠- الإسفراييني : طاهر بن محمد ، أبوالمظفّر الإسفراييني ، عدّه ابن عساكر في (التبيين) من رجال الطبقة الرابعة من الأشاعرة ، وله (التبصير في الدين) وغيرها . توفي سنة ٤٧١ هـ . (تبيين كذب المفتري ٢٧٦ ، وطبقات الشافعية الكبرى ١٧٥/٣) .

١١- الأشعري : علي بن إسماعيل بن أبي بشير ، أبوالحسن ، مؤسس فرقة الأشاعرة . كان معتزلياً ثم اعتنق مذهب ابن كلاب وبقي عليه إلى وفاته ، مع تأثّره بالإمام أحمد وانتسابه إليه . له مصنفات كثيرة ، منها : اللمع ، ورسالة إلى أهل الثغر ، ومقالات الإسلاميين ، وغيرها . توفي سنة ٣٢٤ هـ (سير أعلام النبلاء ٨٥/١٥) .

١٢- الأصمعي : عبد الملك بن قريب بن عبد الملك ، أبوسعيد الأصمعي البصري اللغوي الإخباري . أحد علماء اللغة . توفي سنة ٢١٥ هـ (الكاشف للذهبي ٢١٣/٢) .

١٣- ابن الأعرابي : محمد بن زياد بن الأعرابي الهاشمي ، أبوعبد الله . إمام اللغة العربية في وقته ، وحجة في اللغة . توفي سنة ٢٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ٦٨٧/١٠) .

١٤- الأعمش : سليمان بن مهران ، الأسدي الكوفي ، أبومحمد ، المعروف بـ(الأعمش) . الإمام الحافظ المسند المحدّث ، عالم من أعلام السلف ورواة الأثر . توفي سنة ١٤٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٢٦/٦) .

١٥- أفلاطون-Plato : من أشهر فلاسفة اليونان ، تلميذ سقراطس وشيخ أرسطوطليوس . كان يقول بخلق العالم ، ويؤمن بإله . ألّف عدة كتب ، وحفظ آراء سقراطس من خلال كتبه . توفي ٣٤٧ ق . م . (Introducing Philosophy، p . ٧٢٢)

١٦- الآمدي : علي بن أبي علي بن محمد الثعلبي ، سيف الدين . من أئمة الأشاعرة . من أهمّ تأليفاته : غاية المرام في علم الكلام ، والأبكار . توفي سنة ٦٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٦٤/٢٢) .

١٧- أنباذوقليس : وهومن الحكماء الخمسة وممن كان له دور أساسي في تكوين آراء آرسطوطيلس ، توفي ٤٣٠ ق .م . انظر : Introducing Philosoph ﺯ b ﺯ Solomon (p . ٥٤)

١٨ـ الأوزاعي : عبد الرحمن بن عمروبن أبي عمرو، أبوعمروالأوزاعي ، الفقيه المحدّث العالم المسند من أعلام السلف وحملة الأثر . توفي سنة ١٥٧ هـ (سير أعلام النبلاء ١٠٧/٧) .

١٩ـ الإيجي : محمد بن عبد الرحمن بن محمد الإيجي . من أئمة الأشاعرة ومن محقّقي مذهبهم وكتابه (المواقف في علم الكلام) عمدة عند الأشاعرة توفي سنة ٩٠٥ هـ . (الأعلام ١٩٥/٦) .

٢٠ـ أيوب بن أبي تميمة العنزي ، أبوبكر السختياني . علم من أعلام السلف ورواة الأحاديث . توفي سنة ١٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ١٥/٦) .

(ب)

٢١ـ الباقلاني : محمد بن الطيب بن محمد البصري ، القاضي أبوبكر . متكلم أشعري . من تصانيفه (الإنصاف) و(التمهيد) ، توفي سنة ٤٠٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٩٠/١٧) .

٢٢ـ البربهاري : الحسن بن علي بن خلف ، شيخ الحنابلة في وقته ، علم من أعلام السنة . من مؤلفاته (شرح السنة) . توفي سنة ٣٢٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٩/١٥) .

٢٣ـ البزدوي : محمد بن محمد البزدوي القاضي ، الملقّب بـ(صدر الإسلام) ، عالم من علماء الماتريدية وله في علم الكلام (أصول الدين) وغيرها توفي سنة ٤٩٣ هـ (الجواهر المضية ٩٨/٤) .

٢٤ـ بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي : أبوعبد الرحمن ، رأس الجهمية في وقته ، كفّره بعض علماء السلف . هلك سنة ٢١٨ هـ . (سير اعلام النبلاء ١٩٩/١٠)

٢٥ـ ابن بطة العكبري : عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان ، أبوعبد الله ، من علماء أهل السنة والجماعة ، ومن تصانيفه : كتاب الإبانة توفي سنة ٣٨٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٢٩/١٦) .

٢٦ـ البغدادي : عبد القاهر بن طاهر البغدادي ، أبومنصور . من علماء الأشاعرة ، وصنّف في المقالات من تصانيفه (أصول الدين) ، و(الفرق بين الفرق) توفي سنة ٤٢٩ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٧٢/١٧) .

٢٧ـ البيجوري : إبرهيم بن محمد بن أحمد ، شيخ الأزهر في وقته ، صنّف في عقيدة الأشاعرة ، ومن أشهر تأليفاته (تحفة المريد في شـــرح جوهرة التوحيد) . توفي سنة ١٢٧٧ هـ (الأعلام ٧١/١) .

٢٨- البيهقي : أحمد بن الحسين بن علي بن موسى ، أبوبكر ، محدّث أشعري ، صاحب (السنن) و (الاعتقاد) و (الأسماء والصفات) وغيرها توفي سنة ٤٥٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٨/١٦٣) .

(ت)

٢٩- التفتزاني : مسعود بن عمر بن عبد الله ، سعد الدين ، من أشهر علماء الماتريدية ، له في علم الكلام (شرح المقاصد) و (شرح العقائد النسفية) . توفي سنة ٧٩٢ هـ (البدر الطالع ١٠/٤١٠) .

(ث)

٣٠- الثقفي : محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن ، أبوعلي الثقفي النيسابوري الشافعي . من أصحاب أبي الحسن الأشعري ،توفي سنة ٣٢٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٥/٢٨٠)

(ج)

٣١- الجاحظ : عمروبن بحر بن محبوب البصري ، الجاحظ . رأس من رؤوس المعتزلة ، وإمام من أئمة البدع ، وتلميذ النظّام . له تصانيف في فنون مختلفة ، توفي بعد ٢٥٠ هـ . (سير أعلام النبلاء ١١/ ٥٢٦) .

٣٢- الجبائي : محمد بن عبد الوهاب البصري ، شيخ المعتزلة في وقته ، صنف (الأصول) و (الأسماء والصفات) وغيرهما . توفي سنة ٣٠٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٤/١٨٣)

٣٣- الجرجاني : علي بن محمد بن علي ، أبوالحسن الحسيني ، حنفي ماتريدي ، له (شرح المواقف) وغيرها . توفي سنة ٨١٦ هـ (الضوء اللامع ٣/٣٢٨) .

٣٤- الجعد بن درهم : مؤدب مروان الحمار ، وإليه تنسب الجعدية ، أول من ابتدع بأن الله ما اتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلّم موسى تكليماً . شيخ الجهم بن صفوان ، قتله خالد القسري يوم النحر . (سير أعلام النبلاء ٥/٤٣٣ ، ميزان الاعتدال ٢/١٢٥) .

٣٥- الجنيد بن محمد بن الجنيد : شيخ الصوفية في وقته ، وله قصص في الزهد والعبادة ، ولم يروعنه ما يستنكر في الاعتقاد ، وله كلام جميل في الردّ على علم الكلام . توفي في نهاية القرن الثالث الهجري . (سير أعلام النبلاء ١٤/٦٦) .

٣٦ـ الجويني : عبد الملك بن بعد الله بن يوسف ، أبوالمعالي ، إمام الحرمين ، متكلّم أشعري . له تصانيف كثيرة ، منها : (العقيدة النظامية) ، و(الإرشاد) و(لمع الأدلة) . توفي سنة ٤٨٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٦٨/١٨) .

(ح)

٣٧ـ حافظ الحكمي : حافظ بن أحمد بن علي الحكمي ، الشيخ الإمام ، أحد علماء المملكة ، وله تصانيف مفيدة في عقيدة السلف . توفي سنة ١٣٧٧ هـ (مقدمة كتابه معارج القبول ١١) .

٣٨ـ الحرّ العاملي : محمد بن الحسين بن علي العاملي ، الملقّب بالحرّ ، من أئمة الإمامية . صاحب كتاب (تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة) . توفي سنة ١١٠٤ هـ (الأعلام ٩٠/٦) .

٣٩ـ ابن حزم : علي بن أحمد بن سعيد بن حزم ، أبومحمد الأندلسي ، إمام ظاهري . من تصانيفه : (المحلى) ، و(الفصل في الأهواء والملل والنحل) ، وغيرها . توفي سنة ٣٥٦ هـ (سير أعلام النبلاء ١٨٤/١٨) .

٤٠ـ الحسين بن بدر الدين : الأمير الحسين بن بدر الدين محمد بن أحمد بن يحيى ، إمام زيدي ، صاحب (العقد الثمين في معرفة ربّ العالم) . توفي سنة ٦٦٢ هـ (من مقدمة كتابه العقد الثمين ، بقلم المحقّق) .

٤١ـ الحسين بن محمد بن عبدالله النجار . عداده في المعتزلة ، مع أنّ المعتزلة لا يعتبرونه منهم لأنّه خالفهم في مسألة القدر ، فقال بقولٍ قريب لقول أهل السنة . وهورأس فرقة (النجارية) . توفي سنة ٢٢٠ هـ . (الفهرست لابن نديم (ص . ٢٥٤) ، الأعلام للزركلي (٢٧٦/٢) .

٤٢ـ الحسن البصري : الحسن بن أبي الحسن البصري ، الإمام الزاهد الفقيه المسند المحدث ، عالم من أعلام السلف وحملة الأثر ، وإمام التابعين . توفي سنة ١١٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٦٣/٤) .

٤٣ـ حماد بن زيد : حماد بن زيد بن درهم الأزدي ، الجهضمي ، الفقيه العالم المسند ، من أعلام السلف . توفي سنة ١٧٩ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٥٦/٧) .

٤٤ـ حماد بن أبي سليمان : أبوإسماعيل ، الكوفي الأصبهاني ، الإمام العالم الفقيه ، من أعلام السلف إلا أنّه كان من مرجئة الفقهاء . توفي سنة ١٢٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٣١/٥) .

(خ)

٤٥ـ الخطابي : حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب ، أبوسليمان البستي الشافعي الخطابي . العالم المصنّف المحدث المشهور ، من أعلام الأشاعرة . توفي سنة ٤٠٥ هـ . (تاريخ بغداد ٤٧٢/٥) .

٤٦ـ الخلال : أبوبكر أحمد بن محمد بن هارون بن يزيد الخلال ، شيخ الحنابلة . جمع علم الإمام أحمد في السنة وغيرها ، من تصانيفه (السنة) . توفي سنة ٣١١ هـ . (سير أعلام النبلاء ٢٩٧/١٤) .

٤٧ـ الخليل : الخليل بن أحمد الفراهيدي ، البصري ، أبوعبد الرحمن . إمام من أئمة اللغة ، ومنشئ علم العروض . توفي سنة ١٧٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٢٩/٧) .

٤٨ـ الخياط : أبوالحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان ، من أئمة المعتزلة ، صنّف (الانتصار) . توفي سنة ٣٠٠ هـ . (سير أعلام النبلاء ٢٢٠/١٤) .

٤٩ـ ابن خلدون : عبد الرحمن بن محمد بن محمد الحضرمي ، عالم مؤرخ . توفي سنة ٨٠٨ هـ (شذرات الذهب ٧٦/٧) .

(د)

٥٠ـ الدارمي : عثمان بن سعيد بن خالد الدارمي ، من أئمة أهل السنة والجماعة ، له في العقيدة (الردّ على الجهمية) و(نقض عثمان بن سعيد على بشر بن غياث المريسي العنيد) . توفي ٢٨٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٣١٩/١٣) .

٥١ـ الدسوقي : محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي ، مالكي ، من علماء الأشاعرة . له تعليقات على بعض كتب الكلام . توفي سنة ١٢٣٠ هـ (الأعلام ١٧/٦) .

٥٢ـ ابن أبي دؤاد : أحمد بن فرج بن جرير الإيادي البصري ثم البغدادي ، الجهمي ، كان داعية إلى القول بخلق القرآن ، حمل العداء على الإمام أحمد . توفي سنة ٢٤٠ هـ ببغداد . (تاريخ بغداد ١٤١/٤ ، وسير أعلام النبلاء ١٦٩/١١) .

(ذ)

٥٣ـ ذر بن عبدالله : المرهبي ، ثقة عابد من حملة الأثر ، ورمي بالإرجاء . توفي قبل ١٠٠ هـ (التقريب ٣١٣) .

(ر)

٥٤ـ الرازي : محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي ، فخر الدين ، من علماء الأشاعرة ، له في الكلام (أساس التقديس) و(المحصّل) وغيرهما . توفي سنة ٦٠٦ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٠٠/٢١) .

٥٥ـ الراوندي : أحمد بن يحيى بن إسحاق ، أبوالحسين الراوندي ، ملحد مجاهر بالإلحاد ، أحد مشاهير الزندقة ، وكان معتزلياً قبل ذلك . صنّف كتباً كثيرة في الإلحاد ، فردّ عليه الخياط . هلك ٢٩٨ هـ . (وفيات الأعيان ٢٧/١)

(ز)

٥٦ـ الزمخشري : محمود بن عمر ، مفسّر معتزلي ، صاحب (الكشاف) . توفي سنة ٥٣٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٥١/٢٠) .

٥٧ـ ابن أبي زمنين : محمد بن عبد الله بن عيسى بن محمد ، أبوعبد الله ، الأندلسي ، إمام سلفي ، صاحب (أصول السنة) وغيرها . توفي سنة ٣٩٩ هـ (سير أعلام النبلاء ١٨٨/١٧)

٥٨ـ زيد بن وهب : أبوسليمان الكوفي ، تابعي جليل ، من رواة الأحادث ، من المخضرمين . (التقريب ٣٥٦) .

(س)

٥٩ـ السالمي : عبد الله بن حميد السالمي ، نور الدين ، من أعيان الإباضية ، انتهت إليه رئاسة العلم عندهم في عصره ، ومن مؤلفاته (جوهرة النظام في تاريخ عمان) . توفي سنة ١٣٣٢ هـ (الأعلام ٨٤/٤) .

٦٠ـ السبكي : عبد الوهّاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، أبو نصر ، أشعري جلد ، ومن أشد أعداء شيخ الإسلام ابن تيمية ، صاحب (طبقات الشافعية) وغيرها . توفي سنة ٧٧١ هـ (الدرر الكامنة ٤٣٥/٢) .

٦١ـ السجزي : عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي ، أبو نصر ، إمام من أئمة السنة ، له (الردّ على من أنكر الحرف والصوت) توفي سنة ٤٤٤ هـ (سير أعلام النبلاء ٦٥٤/١٧) .

٦٢ـ سعيد بن جبير : سعيد بن جبير بن هشام ، الأسدي الكوفي ، الإمام الحافظ المسند ، من أعلام السلف . قتله الحجاج بن يوسف سنة ٩٥ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٢١/٤) .

٦٣ـ سفاريني : محمد بن أحمد بن سالم ، شمس الدين ، أبو العون ، حنبلي سلفي ، له (لوامع الأنوار البهيّة) وغيرها . توفي سنة ١١٨٨هـ . (الأعلام ١٤/٦) .

٦٤ـ سقراطس - Socrates : من أشهر فلاسفة اليونان ، اهتمّ بردّ السفسطائيين فاشتهر بسببه . لم يؤلف شيئاً ولكن بقيت آرؤه ضمن كتب تلميذه أفلاطون . اتهمته الحكومة بأنّه يشوّش على المجتمع اليوناني ، فحكم عليه بالاعدام . قتل سنة ٣٩٩ ق .م .

٦٥ـ السمعاني : منصور بن محمد بن عبد الجبار ، أبو المظفر ، أحد علماء أهل السنة والجماعة ، له (الانتصار لأهل الحديث) وغيرها . توفي سنة ٤٨٩ هـ (سير أعلام النبلاء ١١٤/١٩) .

٦٦ـ السمعاني : عبد الكريم بن محمد بن منصور ، حفيد أبي المظفر ، صاحب (الأنساب) ، وغيرها . توفي ٥٦٢ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٥٦/٢٠) .

٦٧ـ السمناني : هو أبو جعفر محمد بن أحمد بن محمد السمناني الحنفي ، قاضي الموصل ، من كبار تلاميذ الباقلاني . توفي سنة ٤٤٤ هـ .(سير أعلام النبلاء ، ٧٥١/١٧) .

٦٨ـ السنوسي : محمد بن يوسف بن عمر السنوسي الحسيني ، أبو عبد الله التلمساني الجزائري ، الأشعري المالكي . عالم أشعري ، من مؤلفاته (أمّ البراهين) وغيرها .توفي سنة ٨٩٥ هـ (الأعلام ١٥٤/٧) .

٦٩ـ سوفوقليز - Sophocles : مسرحي ومؤلف يوناني مشهور . كتب أشهر مسرحيات يونانية ، بقيت منها سبعة فقط ، من أشهرها (الملك إيديباس) . توفي حوالي ٤٠٦ ق .م .

(ش)

٧٠ـ الشماخي : أحمد بن سعيد الشماخي ، أبوالعباس بدر الدين ، الإباضي ، من علماء الإباضية من ليبيا . توفي في القرن العاشر الهجري (معجم أعلام الإباضية ٢/٤٤) .

٧١ـ الشنقيطي : محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ، العالم العلاّمة ، اللغوي الأصولي المفسّر ، من أعلام السنة ومجدّدي وقته ، له (المذكرّة) في الأصول ، و(أضواء البيان) في التفسير ، وغير ذلك . توفي سنة ١٣٩٣ هـ (راجع : مقدمة أضواء البيان ١/١٧) .

٧٢ـ الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم بن أحمد ، أبوالفتح ، إمام أشعري صاحب (نهاية الإقدام في علم الكلام) و(الملل والنحل) . توفي سنة ٥٤٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٠/٢٨٦) .

٧٣ـ ابن أبي شيبة : عبد الله بن محمد بن أبي شيبة ، الواسطي الكوفي ، العالم المسند المحدث الكبير ، صاحب (المصنّف) و(كتاب العرش) وغيرهما . توفي سنة ٢٣٥ هـ (سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٩١) .

(ص)

٧٤ـ الصابوني : إسماعيل بن عبد الرحمن بن أحمد ، أبوعثمان الصابوني ، العالم الجليل ، وعلم من أعلام السلفية ، صاحب (الانتصار) و(عقيدة السلف أصحاب الحديث) وغيرهما . توفي سنة ٤٤٩ هـ (البداية والنهاية ١٢/٧٦ ، وطبقات الشافعية الكبرى ٤/٢٧١) .

٧٥ـ الصفدي : خليل بن أيبط بن عبد الله الصفدي ، أبوالصفاء الشافعي . الأديب المؤرخ صاحب التصانيف ، من أشهرها (الوافي بالوفيات) . توفي سنة ٧٦٤ هـ (طبقات الشافعية الكبرى ١٠/٥) .

(ض)

٧٦ـ ضرار بن عمروالكوفي القاضي ، ظهر في أيام واصل بن عطاء ، وهومؤسس فرقة الضرارية . رأس من رؤوس الاعتزال ،توفي زمن الرشيد (سير أعلام النبلاء ١٠/٥٤٤) .

(ط)

٧٧ـ الطبري : محمد بن محمد بن جرير الطبري ، المفسّر ، السلفي ، صاحب (جامع البيان في تفسير القرآن) ، وله في العقدية (صريح السنة) . توفي ٣١٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٦٧/١٤ هـ) .

٧٨ـ الطحاوي : أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الحنفي ، أبوجعفر ، محدّث وعالم من علماء السنة ، له (العقيدة) مشهورة (سير أعلام النبلاء ٢٧/١٥) .

٧٩ـ طلق بن حبيب : العنزي ، البصري ، إمام سلفي ، من رواة الأحاديث ، توفي بعد سنة ٩٠ هـ (سير أعلام النبلاء ٦٠١/٤) .

(ع)

٨٠ـ ابن أبي عاصم : أبوبكر أحمد بن عمروبن الضحاك بن مخلد ، الشيباني النبيل ، الشهير بابن أبي عاصم . محدث من علماء السنة ، صنّف في العقيدة السلفية عدة كتب ، منها (السنة) ، توفي سنة ٢٨٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٤٣٠/١٣) .

٨١ـ ابن عبد البرّ : يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البرّ ، النمري القرطبي المالكي ، عالم محدث فقيه ، سلفي العقيدة ، له (التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد) وغيرها . توفي ٤٦٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٤٣/١٨) .

٨٢ـ عبد الجبار الهمذاني : القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار ، أبوالحسين ، إمام المعتزلة في وقته صنّف (المغني في أبواب التوحيد والعدل) ، و(شرح الأصول الخمسة) . توفي سنة ٤١٥ هـ (الأعلام ٢٧٣/٣) .

٨٣ـ عبد الرحمن بن مهدي : عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري مولاهم ، أبوسعيد البصري ، الإمام الفاضل ، الفقيه المحدّث ، من أعيان علماء الحديث من السلف وإمام من أئمة الجرح والتعديل . توفي سنة ١٩٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٩٢/٩) .

٨٤ـ عبد القادر الجيلاني : عبد القادر بن أبي صالح عبد الله الجيلاني ، أبومحمد ، عالم فقيه حنبلي ،

ونسب إليه أشياء كثيرة هو بريئ منها ، توفي سنة ٥٦١ هـ . (سير أعلام النبلاء ٤٣٩/٢٠) .

٨٥- عبد الله بن المبارك : المروذي ، الإمام الفقيه الزاهد العالم المسند المجاهد ، إمام من أئمة السلف ، جمعت فيه خصال الخير . توفي سنة ١٨١ هـ (سير أعلام النبلاء ٣٧٨/٨)

٨٦- ابن أبي العزّ : علي بن علي بن محمد ابن أبي العزّ ، الحنفي ، الدمشقي ، تتلمذ على ابن كثير وابن القيّم وطبقتهم ، وصنّف التصانيف على عقدية السلف ، من أشهرها شرحه لعقيدة الطحاوية . توفي سنة ٧٩٢ هـ (إنباء الغمر لابن حجر ٩٥/٢) .

٨٧- عز الدين بن عبد السلام بن أبي القاسم : الشافعي ، أشعري المعتقد ، وله مواقف طيّبة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن تصانيفه في الكلام (العقائد) . (طبقات الشافعية ٢١٩/٨) .

٨٨- ابن عساكر : علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله ابن عساكر ، عالم محدّث أشعري العقيدة . توفي ٥٧١ هـ (وفيات الأعيان ٢٩/٧) .

٨٩- العلاّف : محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول ، أبوالهذيل ، المشهور بالعلاف . إمام من أئمة المعتزلة ، له مذهب في الاعتزال . توفي سنة ٢٢٦ هـ (تاريخ بغداد ٣٦٦/٣ ، ولسنان الميزان ٥/ ٤١٣) .

٩٠- علي بن عاصم : علي بن عاصم بن صهيب ، أبوالحسن القرشي التميمي ، مسند العراق وشيخ المحدّثين ، من طبقة سفيان بن عيينة . وثبت أنّه جادل مع الجهم بن صفوان . توفي سنة ٢٠١ هـ (سير أعلام النبلاء ٢٤٩/٩) .

٩١- أبوعمّار الإباضي : عبد الكافي بن أبي يعقوب يوسف الوارجلاني ، الشهير بأبي عمّار . صاحب كتاب (الموجز) ، والإباضية يعتبرونه من محقّقي مذهبهم . توفي سنة ٥٧٠ هـ (معجم أعلام الإباضية ٢٥٨/٢) .

٩٢- عمروبن عبيد : أبوعثمان البصري ، رأس من رؤوس المعتزلة ، وصاحب واصل بن عطاء . هلك سنة ١٤٣ هـ (سير أعلام النبلاء ١٠٤/٦ هـ) .

(غ)

٩٣ـ الغزالي : محمد بن محمد بن محمد الطوسي ، زين الدين ، أبوحامد . إمام من أئمة الأشاعرة والصوفية ، له تصانيف كثيرة جداً في علم الكلام ، والتصوّف ، والردّ على الفلاسفة . توفي سنة ٥٠٥ هـ (سير أعلام النبلاء ١٩/٣٢٢) .

٩٤ـ غيلان الدمشقي : غيلان بن أبي غيلان ، أبومروان الدمشقي القدري ، المقتول في القدر ، كان من بلغاء الكتّاب ، صلبه هشام بن عبد الملك لمقالته ، وكان قد استتابه عمر بن عبد العزيز قبل ذلك (تارخ دمشق ٤٨/١٨٦ ، وميزان الاعتدال (٥/٤٠٨)

(ف)

٩٥ـ ابن فورك : محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني ، متكلّم أشعري ، له (تأويل مختلف الحديث) وغيرها . توفي سنة ٤٠٦ هـ (سير أعلام النبلاء ١٧/٢١٤) .

٩٦ـ فيلواليهودي الأسكندري – Philo the Jew : يهودي روماني ، وأوّل من حاول الجمع بين الوحي والفلسفة . هجره يهود وقته لضلالاته ، ومع ذلك ألّف الكثير من الكتب ، واحتفظها النصارى من بعده . ويعتبر آراؤه من أهمّ مصادر علم الكلام . (Encyclopedia Brittanica)

(ق)

٩٧ـ قاسم بن إبراهيم الرسّي : من أئمة الزيدية ، ومعتزلي قحّ ، له تصانيف عديدة في الدفاع وتقرير مذهب الاعتزال . توفي سنة ٢٤٦ هـ . (الأعلام ٥/١٧١) .

٩٨ـ القاسم بن سلاّم : أبوعبيد ، البغدادي ، الإمام المشهور ، صنّف التصانيف ودافع عن عقيدة السلف . ومن مصنفاته (كتاب الإيمان) وغيرها (سير أعلام النبلاء ١٠/٤٩٠)

٩٩ـ قاسم بن قطلوبغا : زيد الدين قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله السودوني الحنفي . عالم ماتريدي حنفي ، كان من المتعصبين لابن الفارض (الضوء اللامع للسخاوي ٦/١٨٤)

١٠٠ـ ابن قتيبة : عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري ، أبومحمد ، خطيب أهل السنة ، له (تأويل

مختلف الحديث) وغيرها . توفي سنة ٢٧٦ هـ (سير أعلام النبلاء ١٣/٢٩٦) .

١٠١ـ القلانسي : أبوأحمد مصعب بن أحمد البغدادي ، شيخ الصوفية ومن قدماء أصحاب الأشعري (سير أعلام النبلاء ١٣/١٧٠) .

(ك)

١٠٢ـ ابن كلاّب : أبومحمد ، عبد الله بن سعيد بن كلاّب القطّان البصري ، رأس المتكلّمين بالبصرة في زمانه ، وكان أوّل من نفى بعض الصفات وأثبت البعض . اخترع القول بالكلام النفسي . وإليه تنسب الكلابية . (طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٩٩) ، وسير أعلام النبلاء ١١/١٧٤) .

١٠٣ـ الكليني : محمد بن يعقوب ، أبوجعفر الرازي الكليني ، عالم من علماء الرافضة الاثني عشرية . صاحب كتاب (الكافي في أصول الدين) . هلك سنة ٣٢٨ هـ (سير أعلام النبلاء ١٥/٢٨٠) .

١٠٤ـ الكناني : عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز الكناني المكي ، العالم الجليل ، سلفي المعتقد ، ناظر ابن أبي دؤاد في حضرة المأمون ، وألّف إثر ذلك (الحيدة) سجّل فيه أحداث هذه المناظرة . توفي سنة ٢٤٠ هـ (الفهرست ٢٦١ ، تاريخ بغداد ١٠/٤٥٠)

١٠٥ـ الكوثري : محمد زاهد بن الحسن بن علي الكوثري . حنفي المذهب ، ماتريدي المعتقد ، يميل إلى التجهّم ، سباباً شتاماً طعاناً لعّاناً على علماء السنة ، حرباً على العقيدة السلفية . توفي سنة ١٣٧١ هـ (الأعلام للزركلي ٦/١٢٩) .

(ل)

١٠٦ـ اللالكائي : هبة الله بن الحسن بن منصور ، أبوالقاسم اللالكائي . عالم محدّث سلفي العقيدة ، ألّف عدة كتب من أشهرها (شرح أصول الاعتقاد) توفي سنة ٤١٨ هـ (تاريخ بغداد ١٤/٣١) .

١٠٧ـ اللقاني : إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني ، أبوالإمداد برهان الدين ، الأشعري الصوفي المالكي . صاحب (جوهرة التوحيد) في عقيدة الأشاعرة توفي سنة ١٠٤١ هـ (الأعلام ١/٢٨)

(م)

١٠٨ـ الماتريدي : محمد بن محمد بن محمود ، أبومنصور الماتريدي السمرقندي ، إمام المتكلّمين ،

وإليه تنسب الماتريدية . له (كتاب التوحيد) ، و(تأويلات القرآن) وغيرها . توفي ٣٣٣ هـ (الخطط للمقريزي ٣٥٩/٢ ، والماتريدية للحربي ١٣) .

١٠٩ ـ المتولي الشافعي : عبد الرحمن بن محمد بن مأمون ، المتولي ، الشافعي ، النيسابوري . فقيه وإمام من أئمة الأشاعرة ، له في الكلام (الغنية في أصول الدين) وغيرها . توفي سنة ٤٧٨ هـ (طبقات الشافعية الكبرى ٢٢٣/٣) .

١١٠ ـ ابن مجاهد : محمد بن أحمد بن محمد بن مجاهد ، أبوأحمد الطائي البصري ، المتكلّم ، صاحب أبي الحسن الأشعري ، وكان الباقلاني يثني عليه كثيراً (تاريخ بغداد ٣٤٣/١)

١١١ ـ المجلسي : محمد تقي بن مقصود علي الأصبهاني المجلسي ، من فقهاء الإمامية الرافضة ، له تصانيف كثيرة . توفي سنة ١٠٧٠ (الأعلام ٦٢/٦) .

١١٢ ـ محمد بن إسحاق بن خزيمة : النيسابوري ، الحافظ المحدث القيه ، إمام الأئمة ، سلفي المعتقد ، صاحب (الصحيح) و(كتاب التوحيد وإثبات صفات الربّ) . توفي ٣١١ هـ . (سير أعلام النبلاء ٣٦٥/١٣ ، وطبقات الشافعية الكبرى ١٠٩/٣) .

١١٣ ـ محمد بن خازم ، أبومعاوية الضرير : السعدي ، الكوفي ، الإمام المسند الحافظ ، من أعلام السلف . توفي سنة ١٩٥ هـ (سير أعلام النبلاء ٧٣/٩) .

١١٤ ـ محمد بن سوقة : أبوبكر الغنوي الكوفي ، إمام عابد من أعلام السلف ، وثبت أنّه جادل مع الجهم بن صفوان . توفي سنة ١٤٠ هـ (سير أعلام النبلاء ١٣٤/٦) .

١١٥ ـ محمد بن علي بن الطيب ، أبوالحسين البصري : شيخ المعتزلة في وقته ، وصاحب التصانيف الكلامية ، منها (المعتمد في أصول الفقه) . توفي سنة ٤٣٧ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٨٧/١٧) .

١١٦ ـ محمد بن كرّام السجستاني : مؤسس الفرقة الكرّامية ، قال بأنّ الإيمان مجرّد القول ، وكان من المجسّمة في باب الصفات توفي سنة ٢٥٥ هـ (سير أعلام النبلاء ٥٢٣/١١)

١١٧ ـ محمد بن يوسف أطفيش : هومحمد بن يوسف بن عيسى الحفمي ، أطفيش الشهير بقطب الأئمة ، إمام من أئمة الإباضية المعاصرين ، بل هوأشهر عالمهم في العصور الحديثة على الاطلق . توفي سنة ١٣٣٢ هـ (معجم أعلام الإباضية ٣٩٩/٢) .

١١٨- المزني : إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو، أبوإبراهيم المزني . الإمام المشهور ، وأخص تلميذ الإمام الشافعي ، سلفي المعتقد . ألّف (شرح السنة) وغيرها . توفي سنة ٢٦٤ هـ (سير أعلام النبلاء ١٢/٤٩٢) .

١١٩- المطرزي : ناصر بن عبد السعيد ، أبوالفتح برهان الدين الخوارزمي المطرزي الحنفي المعتزلي ، رأساً في الاعتزال . من مؤلفاته (المغرب في تعريب المعرب) . توفي سنة ٦١٠ هـ (وفيات الأعيان ٢/١٥١) .

١٢٠- معبد الجهني : معبد بن عبدالله بن عويمر بن عكيم الجهني ، نزيل البصرة وأوّل من تكلّم بالقدر في زمن الصحابة . كان له علم مع بدعته . قتل مصلوباً بدمشق سنة ٨٠ هـ (تاريخ دمشق ٥٩/ ٣١٢ ، وسير أعلام النبلاء ٤/١٨٥) .

١٢١- المفيد : محمد بن محمد بن النعمان البغدادي ، الرافضي . عالم شيعي ، بلغت مؤلفاته مئتين . (سير أعلام النبلاء ١٧/٣٤٤) .

١٢٢- مكي بن إبراهيم : مكي بن إبراهيم بن بشير التميمي ، البلخي ، مسند خراسان ، علم من أعلام السلف ، من شيوخ البخاري والإمام أحمد . توفي سنة ٢١٤ هـ (سير أعلام النبلاء ٩/٥٤٩) .

١٢٣- ملا علي قاري : علي بن سلطان محمد ، أبوالحسن الهروي المكي ، الشهير بملا علي قاري . من أئمة الماتريدية والحنفية . توفي سنة ١٠١٤ هـ(كشف الظنون ٢/١٠٩٠)

١٢٤- الملطي : محمد بن أحمد بن عبد الرحمن ، أبوالحسين الملطي العسقلاني ، عالم في المقالات والقرآءات ، سلفي المعتقد ، صاحب (التنبيه والردّ) . توفي سنة ٣٧٧ هـ (طبقات الشافعية ٢/ ١١٢) .

١٢٥- موسى بن ميمون : ابن يوسف بن إسحاق أبوعمران القرطبي . طبيب ، فيلسوف ، يهودي . من أشهر علماء اليهود ، ومن محرّري مذهبهم . قيل إنّه حفظ القرآن وتفقّه على مذهب الإمام مالك . وقد تأثر بالاعتزال فأدخل كثيراً من عقائدهم على اليهود . (الأعلام ٨/٣٢٩) .

(ن)

١٢٦- نجدة بن عامر بن الحنفي : رأس من رؤوس الخوارج ، ومؤسس فرقة النجدات . جادل مع ابن

عباس رضي الله عنه ، وقاتل المسلمين . كان في بداية أمره مع نافع بن أزرق ثمّ انشق عنه وأسّس فرقة جديدة . قتل سنة ٦٩ هـ (تاريخ الإسلام للذهبي ٨٨/٣) .

١٢٧ـ النسفي : عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي ، إمام من أئمة الماتريدية ، ويلقب عندهم بـ (حافظ الدين) . توفي سنة ٧١٠ هـ (هدية العارفين لإسماعيل باشا ٤٦٤/١) .

١٢٨ـ النسفي : عمر بن محمد ، أبوحفص ، إمام من أئمة الماتريدية ، المعروف عندهم بـ(مفتي الثقلين) ، وصاحب (العقائد النسفية) . توفي ٥٣٧ هـ . (الجواهر المضية ٦٥٧/٢) .

١٢٩ـ النسفي : ميمون بن محمد المكحولي ، أبومعين ، إمام من أئمة الماتريدية ، صاحب (التمهيد) و (تبصرة الأدلة) وغيرهما ، وهومن أبرز علماء الماتريدية . توفي سنة ٥٠٨ هـ (الجواهر المضية ٣/ ٥٢٧)

١٣٠ـ النظام : إبراهيم بن سيار بن هاني البصري ، أبوإسحاق . أحد أئمة المعتزلة ، اشتغل بالفلسفة . توفي سنة ٢٣١ هـ (لسان الميزان ٦٧/١) .

(هـ)

١٣١ـ هارون بن معروف : المروذي ، أبوعلي الخزّاز ، إمام من أعلام السلف ومن حملة الأثر . توفي سنة ٢٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ١٢٩/١١) .

١٣٢ـ الهروي : عبدالله بن محمد بن علي بن محمد ، الخزرجي ، الأزدي ، إمام سلفي وشوك على أهل البدعة وأصحاب الكلام ، صاحب (ذمّ الكلام وأهله) وغيرها . امتحن مرّات من أجل عقيدته ودعوته للسنة ، توفي سنة ٤٨١ هـ . (المنتظم ٢٧٨/١٦) .

١٣٣ـ ابن الهمام : كمال الدين محمد بن عبد الواحد ، المعروف بابن الهمام . إمام من أئمة الماتريدية . توفي سنة ٨٦١ هـ (الضوء اللامع ١٢٨/٨ ، والبدر الطالع ٢٠١/٢) .

١٣٤ـ هيراقليطس - Heracletus : فيلوسوف يوناني ، من أوائل فلاسفة اليونان . توفي ٥٠٤ ق . م . (The Pre-Socratic Philsosphers، Freeman، p. ١٠٧ .) .

(و)

١٣٥- واصل بن عطاء المخزومي البصري ، الغزّال ، أبوحذيفة . مؤسس المعتزلة ، طرده الحسن البصري من مجلسه بسبب بدعه ، له مؤلفات ، منها كتاب في التوحيد وكتاب المنزلة بين المنزلتين . كان يلثغ بالراء ، إلا أنّه كان فصيحاً مفوّهاً . توفي سنة ١٣١ هـ (سير أعلام النبلاء ٥/٤٦٤) .

١٣٦- ابن الوزير : محمد بن إبرهيم بن علي ، كان زيدياً ثمّ رجع إلى السنة ، وألّف عدة كتب ، منها : (العواصم والقواصم . توفي سنة ٨٤٠ هـ (البدر الطالع ترجمة ٤٠٠) .

١٣٧- الوليد بن المغيرة المخزومي : والد الصحابي الجليل وسيف الله خالد وزعيم من زعماء قريش ، كان من أشد الناس عداوة للإسلام والمسلمين وأنزل الله تعالى فيه آيات . سيرة ابن هشام ٢/١٠٢

١٣٨- وهب بن جرير : وهب بن جرير بن حازم بن زيد ، أبوعبد الله الأزدي البصري ، عالم من أعلام السلف ورواة الأحاديث . توفي سنة ٢٠٦ هـ(سير أعلام النبلاء ٩/٤٤٢)

(ي)

١٣٩- يحيى بن حمزة بن علي : الملقّب بالمؤيد ، ينتهي نسبه إلى الحسين بن علي بن أبي طالب ، من أعلام الزيدية في اليمن . توفي سنة ٧٠٥ هـ . (البدر الطالع ٨٤٩) .

١٤٠- يحيى بن سعيد القطان : يحيى بن سعيد بن فرّوخ ، التميمي ، أبوسعيد القطّان البصري ، إمام جليل وعلم من أعلام السلف ، الحافظ المسند . توفي سنة ١٩٨ هـ (سير أعلام النبلاء ٩/١٧٥) .

١٤١- يزيد بن هارون : يزيد بن هارون بن زاذان السلمي مولاهم ، أبوخالد الواسطي ، عابد فقيه زاهد من أعلام السلف وحملة الأثر . توفي سنة ٢٠٦ هـ (التقريب ١٠٨٤) .

١٤٢- يوحنا الدمشقي John of Damascus - : يوحنا بن سرجيوس بن منصور بن سرجيوس الدمشقي النصراني . كان مستشاراً لدى بعض خلفاء بني أميّة . كتب عدة كتب في تحرير عقائد النصارى ، وفي الردّ على المسلمين ، وقيل إنّه من أهمّ مصادر علم الكلام . وهناك احتمال كبير أنّ الجعد أخذ بعض مقالاته منه . توفي ١٣٠ هـ (John of Damascus on Islam، Sahas (pps . ٢١-٤٨) .

الفهارس العامة للكتاب

١- فهرس الآيات

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة التوبة

سورة يونس

سورة هود

سورة يوسف

سورة الرعد

سورة إبراهيم

سورة الحجر

سورة النحل

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة القصص

سورة الروم

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الأحزاب

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة الفتح

سورة الحجرات

سورة ق

سورة الذاريات

سورة الطور

سورة النجم

سورة القمر

سورة الرحمن

سورة الواقعة

سورة الحديد

سورة المجادلة

سورة الحشر

سورة التغابن

سورة الطلاق

سورة التحريم

سورة الملك

سورة القلم

سورة الحاقة

سورة المعارج

سورة الجن

سورة المزمل

سورة المدثر

سورة القيامة

سورة الإنسان

سورة التكوير

سورة الإنفطار

سورة المطففين

سورة البروج

سورة البينة

* * * *

٢. فهرس الأحاديث

* * * *

٣ـ فهرس الفرق والطوائف

* * * *

٤ـ فهرس المصطلحات والغريب

* * * *

٥ـ ثبت المصادر والمراجع

(أ)

١ـ الآمدي وآراؤه الكلامية ، لحيسن الشافعي . دار السلام ، القاهرة ، ١٤١٨ هـ .

٢ـ الإباضية عقيدة ومذهباً ، لصابر طعيمة . دار الجيل ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣ـ الإبانة عن أصول الديانة ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري . تحقيق : بشير محمد عيون . مكتبة المؤيد ، الرياض ، ١٤١٣ هـ .

٤ـ الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة ، لعبيد الله بن محمد بن بطة العكبري . تحقيق : رضا بن نعسان المعطي ، وعثمان عبد الله الأثيوبي ، ويوسف بن عبد الله الوابل . دار الراية الرياض . ١٤١٥ هـ .

٥ـ الإتقان في علوم القرآن لجلال الدين السيوطي ، وبهامشه : إعجاز القرآن للباقلاني . دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٦ـ اجتماع الجيوش الإسلامية لمحمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية . تحقيق : عواد المعتق . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .

٧ـ الإحكام في أصول الأحكام ، على بن أبي علي الآمدي . مطبعة صبيح ، قاهرة ، ١٣٤٧ هـ .

٨ـ الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٥ هـ .

٩ـ الأربعين في أصول الدين ، لمحمد بن عمر فخر الدين الرازي . مجلس دائرة المعارف العثمانية ، حدر أباد دكن . ١٣٥٣ هـ .

١٠ـ الإرشاد لأبي المعالي عبد الملك الجويني . تحقيق : أسعد تميم . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤١٦ هـ .

١١ـ أساس التقديس في علم الكلام ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي . مؤسسة الكتب الثقافية ،

بيروت ، ١٤١٥ هـ .

١٢ـ الاستغاثة في الردّ على البكري ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : عبدالله السهيلي . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

١٣ـ الاستقامة ، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . دار الهدي النبوي ، مصر ، ١٤٢٠ هـ .

١٤ـ الأسماء والصفات ، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي . تحقيق : عبد الله بن محمد الحاشدي . مكبتة السوادي للتوزيع ، جدة ، ١٤١٣ هـ .

١٥ـ الإصالة في تمييز الصحابة ، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني . تحقيق : عادل الموجود . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٥ هـ .

١٦ـ الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والردّ عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية ، لعبد القادر بن محمد صوفي . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٨ هـ .

١٧ـ الأصول من الكافي ، لمحمد بن يعقوب الكليني . تعليق : علي أكبر الغفاري . دار الكتاب الإسلامية ، ظهران ، ١٣٨٨ هـ .

١٨ـ أصول الدين ، لأبي يسر البزدوي . تحقيق : هانز بيتر لنس . مطبعة عيسى بابي حلبي ، القاهرة ، ١٣٨٣ هـ .

١٩ـ أصول الدين ، لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي . دار الصادر ، بيروت (مصوّرة من الطبعة التركية ، ١٣٤٦ هـ) .

٢٠ـ أصول السنة ، للإمام أحمد بن حنبل ، تحقيق : الوليد بن محمد سيف النصر . مكتبة ابن تيمية ، قاهرة ، ١٤١٦ هـ .

٢١ـ أصول السنة ، لمحمد بن عبدالله ابن أبي زمنين . تحقيق : عبد الله بن محمد البخاري . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٥ هـ .

٢٢ـ أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة ، لعائشة يوسف المناعي . دار الثقافة ، قطر ، ١٤١٢ هـ .

٢٣ـ أطلس الوطن العربي والعالم . الناشر : مؤسسة جيوبروجكتس ، بيروت ، ١٩٩١ م .

٢٤ـ أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن ، لمحمد أمين بن محمد مختار الشنقيطي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢٥ـ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي . تحقيق : أحمد بن إبراهيم دار الفضيلة ، الرياض ، ١٤٢٠ هـ .

٢٦ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشكرين ، لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي . مكتبة الكليات الأزهرية ، قاهرة (بدون تاريخ) .

٢٧ـ الأعلام للزركلي . دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٠ م .

٢٨ـ إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين ، محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . تحقيق : عبد الرحمن الوكيل . دار إحياة التراث العربي ، بيروت ، (بدون تاريخ) .

٢٩ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، لأبي حامد محمد الغزالي . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

٣٠ـ الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد ، لمحمد بن الحسن الطوسي . تحقيق : جمعية منتدى النشر ، مطبعة الآداب ، النجف ، العراق . ١٣٩٩ هـ .

٣١ـ الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى وأثره في الفكر الإسلامي ، لـ د ./ محمد الحاج حسن الكمالي . دار الحكمة اليمانية ، صنعاء ، ١٩٩١ هـ .

٣٢ـ الانتصار والردّ على ابن الروندي ، لعبد الرحيم بن محمد الخياط . تحقيق : د ./ نيبرج . دار الندوة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٧ م .

٣٣ـ الأنساب ، لعبد الكريم بن محمد السمعاني . تحقيق : محمد أحمد حلاّق . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٩ هـ .

٣٤ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به ، لأبي بكر بن الطيب الباقلاني . تحقيق : عماد الدين حيدر ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ .

٣٥ـ إيثار الحقّ على الخلق في ردّ الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد ، لمحمد بن المرتضى ابن

الوزير اليماني . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٧ هـ .

٣٦ـ الإيمان ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . خرّج أحاديثه : محمد ناصر الدين الألباني المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٨ هـ .

(ب ، ث)

٣٧ـ بدائع الفوائد ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٣٨ـ البداية والنهاية ، لإسماعيل بن كثير . تحقيق : عبد الرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٣٩ـ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ، لأبي البعاس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد بن عبد الرحمن بن قاسم . دار القاسم ، الرياض ، ١٤٢١ هـ .

٤٠ـ – ت –

٤١ـ تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة ، لعبد اللطيف الحفظي . دار الأندلس ، جدة ، ١٤٢١ هـ .

٤٢ـ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام ، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي . تحقيق : عمر عبدالسلام تدمري . دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٣ـ تاريخ بغداد ، لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي . دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان بدون تاريخ .

٤٤ـ تاريخ ابن خلدون ، لعبد الرحمن بن خلدون . تحقيق : خليل شحادة . دار الفكر ، بيروت ، ١٤٠١ هـ .

٤٥ـ تاريخ خليفة بن خيّاط ، تحقيق : أكرم ضياء الدين العمري . دار الطيبة ، الرياض ، ١٤٠٥ هـ .

٤٦ـ تاريخ دمشق ، لعلي بن حسن ابن عساكر . تحقيق : محبّ الدين العمري . دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

٤٧ـ تاريخ الطبري ، المعروف بتاريخ الأمم والملوك ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري . تحقيق : محمد إبراهيم . روائع التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٤٨- تاريخ الفكر الإسلامي في اليمن : الزيدية ، لأحمد حسين شرف الدين . الطبعة الثانية ، ١٤٠٠ هـ (لم يذكر مكان الطبع) .

٤٩- التاريخ الكبير ، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري . دار الكتب العلمية ، بيروت .

٥٠- تأويل مختلف الحديث ، لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٤٠٥ هـ .

٥١- تبصرة الأدلة في أصول الدين ، لأبي معين ميمون بن محمد النسفي . تحقيق : كلود سلامة . المعهد العلمي الفرنسي للدرسات الإسلامية ، دمشق ، ١٩٩٣ م .

٥٢- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ، لأبي القاسم علي بن الحسن ابن عساكر . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . دار الفكر ، بيروت ، ١٣٩٩ هـ .

٥٣- تجديد التفكير الديني في الإسلام ، لمحمد إقبال . تعريب : عباس محمود . لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٥٥ م .

٥٤- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ، لمحمد بن أحمد البيروني . مطابع مجلس دائرة المعارف الإسلامية ، هيدرباد ، الهند . ١٣٧٧ هـ .

٥٥- التدمرية ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد السعوي . مكتبة العبيكان ، الرياض ، ١٤٢١ هـ .

٥٦- تذكرة الحفاظ ، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت .

٥٧- التسعينية ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد العجلان . مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، الرياض . ١٤٢٠ هـ .

٥٨- تفسير القرآن العظيم ، لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير . دار الخير ، بيروت . ١٤١٢ هـ .

٥٩- تفسير الطبري ، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري . الطبعة الثالثة . مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، ١٩٧٨ م .

٦٠- تفسير القرطبي : انظر (الجامع لأحكام القرآن) .

٦١ـ التفسير والمفسرون ، لمحمد حسين الذهبي . مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٤١١٦ هـ .

٦٢ـ تلخيث الباين في ذكر فرق أهل الأديان ، لعلي بن محمد الفخري . تحقيق : رشيد البندر . دار الحكمة ، لندن ، ١٤١٥ هـ .

٦٣ـ تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل ، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني . تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت . ١٤١٤ هـ .

٦٤ـ التمهيد في أصول الدين ، لأبي معين النسفي . تحقيق : د . عبد الحي القابل . دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٤٠٧ هـ .

٦٥ـ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، لأبي عمر بن عبد البرّ . تحقيق : سعيد أحمد أعرب . طار الطيبة ، الرياض ، ١٤٠٧ هـ .

٦٦ـ التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع ، لأبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي . تحقيق وتعليق : محمد زاهد الكوثري . مكتبة نشر الثقافة الإسلامية ، قاهرة . ١٣٧٨ هـ .

٦٧ـ تهذيب الآثار ، لمحمد بن جرير الطبري . تحقيق : ناصر الرشيد . مكة .

٦٨ـ تهذيب التهذيب ، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني . تحقيق : إبراهيم الزيبق . مؤسسة الرسالة بيروت ، ١٤١٦ هـ .

٦٩ـ الثلاثون مسألة ؛ مصباح العلوم في معرفة الحيّ القيّوم .

(ج ، ح ، خ)

٧٠ـ الجانب الاعتزالي عند الجاحظ ، لبلقاسم الغالي . دار ابن حزم ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ .

٧١ـ الجامع لأحكام القرآن ، لمحمد بن أحمد القرطبي . تحقيق : عبد الرزاق المهدي . دار الكتاب العربي بيروت . ١٤١٨ هـ .

٧٢ـ جامع بيان العلم وفضلة ، ليوسف بن عبد الله ابن عبد البر . تحقيق : أبو الإشبال الزهيري . مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ١٤١٦ هـ .

٧٣ـ جامع الرسائل ، لتقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . دار العطاء

الرياض ، ١٤٢٢ هـ .

٧٤ـ جناية التأويل الفاسد على العقيدة الإسلامية ، لمحمد أحمد لوح . دار ابن عفّان ، الخبر ١٤١٨ هـ .

٧٥ـ جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي ، لخالد العسلي . المكتبة الأهلية ، بغداد . ١٩٧٥ م .

٧٦ـ الجوهر النظام في علمي الأديان والأحكام ، لعبد الله بن حميد سلوم السالمي الإباضي . مطبعة النصر ، عمان ، ١٣٩٤ هـ .

٧٧ـ حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . تحقيق : يوسف علي بدوي . دار ابن كثير ، دمشق . ١٤٢٠ هـ .

٧٨ـ حاشية الإمام البيجوري على جوهرة التوحيد ، لإبراهيم البيجوري . تحقيق : علي جمعة الشافعي دار السلام ، القاهرة ، ١٤٢٢ هـ .

٧٩ـ جاشية الدسوقي على أمّ البراهين ، لمحمد الدسوقي . مطبعة دار إحياء الكتب العربي ، لبنان ، بدون تاريخ .

٨٠ـ الحجة في بيان المحجة ، لأبي القاسم إسماعيل بن محمد التميمي الإصبهاني . تحقيق : محمد المدخلي ومحمد أبورحيم . دار الراية ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

٨١ـ الحموية ، أو: الفتاوى الحموية الكبرى ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : حمد التويجري . دار الصميعي ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

٨٢ـ الحور العين ، لنشوان بن سعيد بن نشوان الحميري . تحقيق : كمال مصطفى . مكتبة الخانجي ، قاهرة ، بدون تاريخ .

٨٣ـ الحياة الآخرة ما بين البعث إلى دخول الجنة أو النار ، لـ د ./ غالب بن علي العواجي . دار لينة للنشر والتوزيع ، دمنهور ، ١٤١٧ هـ .

٨٤ـ الحيوان ، لعمروبن بحر الجاحظ . تحقيق : عبد السلام محمد هارون . دار إحياء التراث ، لبنان ، ١٩٦٩ هـ

٨٥ـ الخطط للمقريزي ؛ المواعظ والاعتبار .

٨٦ـ؟ خلق أفعال العباد والردّ على الجهمية وأصحاب التعطيل ، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري . تحقيق : سالم بن أحمد بن عبد الهادي السلفي . مكتبة التراث الإسلامي ، القاهرة ، ١٤٠٨ هـ .

٨٧ـ الخوارج أوّل فرقة في تاريخ الإسلام ، لـ د ./ ناصر بن عبد الكريم العقل . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

(د ، ذ ، ر)

٨٨ـ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون ، أحمد بن يوسف سمين الحلبي . تحقيق : أحمد الخرّاط ، دار القلم ، دمشق ، ١٤٠٦ هـ .

٨٩ـ درء تعارض العقل والنقل ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحيق : محمد رشاد سالم . تفاصيل الطبع غير موجودة .

٩٠ـ دراسات في الأواء والفرق والبدع وموقف السلف منها ، لـ د ./ ناصر بن عبد الكريم العقل . دار اشبيليا ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

٩١ـ دراسات في الفكر العربي ، لماجد فخري . دار التهاد للنشر ، بيروت لبنان ١٩٧٧ م

٩٢ـ الدرر السنية في الأجوبة النجدية ، جمع عبد الرحمن بن قاسم . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٣٨٥هـ .

٩٣ـ ذمّ الكلام وأهله ، لأبي إسماعيل عبدالله بن محمد الهروي . تحقيق : عبد الله بن محمد الأنصاري . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة . ١٤١٩ هـ .

٩٤ـ الردّ على الجهمية والزنادقة ، للإمام أحمد بن حنبل . تحقيق : عبد الرحمن عميرة . دار اللواء ، الرياض ، ١٤٠٢ هـ .

٩٥ـ الردّ على الجهمية لابن بطة ؛ الإبانة له .

٩٦ـ الردّ على الجهمية ، لأبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي . تحقيق : بدر بن عبد الله البدر . دار ابن الأثير ، الكويت . ١٤١٦ هـ .

٩٧ـ الردّ على ابن الراوندي ، أو: كتاب الإنتصار ، لأبي الحسين عبد الرحيم الخياط . تحقيق : دكتور

نيبرج . مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٨٧ م .

٩٨ـ الردّ على من قال بفناء الجنة والنار ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد بن عبد الله السمهري . دار بلنسية ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .

٩٩ـ رسائل الجاحظ ، تحقيق : حسن السندوبي . المكتبة التجارية ، القاهرة ، ١٩٣٣ م .

١٠٠ـ رسائل العدل والتوحيد ، جمع وتحقيق : محمد عمارة . دار الهلال ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٠١ـ الرسالة إلى أهل الثغر ، لأبي الحسن الأشعري . تحقيق : محمد السيد الجليند . دار اللواء ، الرياض . ١٤١٠ هـ .

١٠٢ـ رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الردّ على من أنكر الحرف والصوت ، لأبي نصر عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي . تحقيق ودراسة : محمد باكريم باعبدالله . دار الراية للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٤ هـ .

١٠٣ـ رسالة في أنّ القرآن غير مخلوق ، لإبراهيم بن إسحاق الحربي . تحقيق : علي بن عبد العزيز الشبل . دار العاصمة ، الرياض ، ١٤١٦ هـ .

١٠٤ـ الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات ، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني . تحقيق : محمد بن سعيد القحطاني . دار ابن الجوزي ، الدمام ، ١٤١٩ هـ .

١٠٥ـ رفع الأستار لإبطال أدلة القائلين بفناء النار ، لمحمد بن إسماعيل الصنعاني . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت . ١٤٠٥ هـ .

١٠٦ـ زاد المسير في علم التفسير ، لعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٧ هـ .

١٠٧ـ الزيدية : نشأتها ومعتقداتها ، للقاضي إسماعيل الأكوع دار الفكر المعاصر بيروت (١٤١٣ هـ)

(س ، ش)

١٠٨ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة ، لمحمد ناصر الدين الألباني مكتبة المعارف الرياض . ١٤١٢ هـ .

١٠٩ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة ، لمحمد ناصر الدين الألباني . مكتبة المعارف ، الرياض .

١٤١٢ هـ .

١١٠ـ سنن الترمذي ، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي . تحقيق : أحمد شاكر . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٨ هـ .

١١١ـ سنن أبي دواد ، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني . تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد . دال إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

١١٢ـ سنن ابن ماجة ، لأبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة . تحقيق : خليل مأمون الشيحا . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٦ هـ .

١١٣ـ سنن النسائي ، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي . تحقيق : مكتب تحقيق التراث الإسلامي . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٦ هـ

١١٤ـ السنة ، لأبي بكر أحمد بن عمروابن أبي عاصم . تحقيق وتخريج : د ./ باسم بن فيصل الجوابرة . دار الصميعي ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

١١٥ـ السنة ، لأبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال . تحقيق : د ./ عطية بن عتيق الزهراني . دار الراية للنشر ، الرياض ، ١٤١٥ هـ .

١١٦ـ السنة ، لأبي عبد الرحمن عبد الله بن أحمد ابن حنبل . تحقيق : د ./ محمد بن سعيد القحطاني دار الرمادي للنشر ، الدمام ، ١٤١٦ هـ .

١١٧ـ سير أعلام النبلاء ، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي . تحقيق : شعيب الأرناؤوط . مؤسسة الرسالة ، لبنان ، ١٤١٧ هـ .

١١٨ـ الشامل في أصول الدين ، لأبي المعالي عبد الملك الجويني . تحقيق : د ./ علي نشار . دار المعارف الاسنكندرية ، ١٩٦٩ م .

١١٩ـ الشفاعة عند أهل السنة ، لـ د ./ ناصر بن عبد الرحمن الجديع . دار أطلس للنشر والتوزيع ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

١٢٠ـ شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . تحقيق : مصطفى الشلبي . مكتبة السوادي ، جدة ، ١٤١٥ هـ .

١٢١ـ شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد. تحقيق: عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤١٦ هـ.

١٢٢ـ شرح السنى، لحسين بن مسعود البغوي. تحقيق: زهير الشاويش. المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

١٢٣ـ شرح السنة، لأبي محمد الحسن بن علي بن خلف البربهاري. تحقيق: د./ محمد بن سعيد القحطاني. مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٦ هـ.

١٢٤ـ شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتزاني. تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ١٤٢١ هـ.

١٢٥ـ شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز الحنفي. خرّج أحاديثه محمد ناصر الدين الألباني. المكتب الإسلامي، بيروت. الطبعة التاسعة، ١٤٠٨ هـ.

١٢٦ـ شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، لملا علي قارئ. تحقيق: مروان محمد الشعار. دار النفائس، بيروت، ١٤١٧ هـ.

١٢٧ـ شرح المقاصد، لمسعود بن عمر التفتزاني. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٢ هـ.

١٢٨ـ شرح المواقف، لعلي بن محمد الجرجاني. تحقيق: عبد الرحمن عميرة. دار الجيل، بيروت، ١٤١٧ هـ.

١٢٩ـ الشرح الميّسر على الفقهين الأبسط والأكبر، المنسوبين لأبح حنيفة النعمان بن ثابت. د./ محمد بن عبدالرحمن الخميس. مكتبة الفرقان، عجمان، ١٤١٩ هـ.

١٣٠ـ الشريعة، لأبي بكر محمد بن الحسين الآجرّي. تحقيق: الوليد بن محمد الناصر. مؤسسة قرطبة، قاهرة، ١٤١٧ هـ.

(ص ، ض)

١٣١ـ الصارم المسلول على شاتم الرسول، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية. تحقيق:

عصام فارس الحرستاني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١٤ هـ .

١٣٢- صحيح البخاري = فتح الباري .

١٣٣- صحيح مسلم = المنهاج .

١٣٤- صحيح الوابل الصّيب من الكلم الطيّب ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيّم الجوزية . حقّقه ونقّحه : سليم بن عيد الهلالي . دار ابن الجوزي ، دمّام ، ١٤١٦ هـ .

١٣٥- الصفدية لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد رشاد سالم . دار الهدى النبوي ، القاهرة ،١٣٢١ هـ .

١٣٦- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطّلة ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية . تحقيق : علي دخيل الله . دار العاصمة ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

١٣٧-صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام ، لجلال الدين السيوطي . تعليق : علي سامي النشار دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

(ط ، ظ)

١٣٨- طبقات الحنابلة ، لابن أبي يعلى . دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ .

١٣٩- طبقات الشافعية الكبرى ، لتاج الدين عبد الوهّاب بن علي السبكي . تحقيق : محمود محمد الطناحي . مطبع عيسى بابي حلبي وشركاه ، مصر ، بدون تاريخ .

١٤٠- الطبقات الكبرى ، لمحمد بن سعد . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

١٤١- ظاهرة الإرجاء ، لسفر الحوالي . دار الكلمة ، هولاند ، ١٤٢٠ هـ

(ع ، غ)

١٤٢- العقائد ، لعزّ الدين عبد العزيز بن عبد السلام . تحقيق : بسّام عبد الوهّاب الجاني . دار البشائر الإسلامية ، الأردن ، ١٤١٤ هـ .

١٤٣- عقائد الثلاث والسبعين فرقة ، لأبي مجمد اليمني . تحقيق : محمد بن عبد الله الغامدي . مكتبة

العلوم والحكم ، ١٤٢٢ هـ .

١٤٤- العقائد النسفية ؛ انظر : شرح العقائد النسفية ، للتفتزاني .

١٤٥- عقيدة السلف أصحاب الحديث ، لأبي عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني . تحقيق ؛ بدر بن عبد الله البدر . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٥ هـ .

١٤٦- العقيدة النظامية ، لأبي المعالي عبد الملك بن عبدالله الجويني . تحقيق : محمد زاهد الكوثري . المكتبة الأزهرية للتراث ، قاهرة ، ١٤١٢ هـ .

١٤٧- الغنية في أصول الدين ، لأبي سعيد عبد الرحمن النيسابوري ، المعروف بالمتولي الشافعي . تحقيق : عماد الدين حيدر . مؤسسة الكتب الثقافية ، بيروت ، ١٤٠٦ هـ .

١٤٨- الغنية لطالبي طريق الحق ، لعبد القادر الجيلاني . تحقيق : عبد الكريم العجم . دار الصادر ، بيروت ١٤١٦ هـ .

(ف ، ق ، ك)

١٤٩- فتح الباري بشرح البخاري ، للحافظ أحمد بن حجر العسقلاني . المكتبة السلفية ، القاهرة ، ١٤٠٨ هـ .

١٥٠- الفتوح الإسلامي عبر العصور ، لعبد العزيز بن إبراهيم العمري دار إشبيليا ، الرياض ، ١٤١٩ هـ .

١٥١- الفرق بين الفرق ، لعبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي . تحقيق : إبراهيم رمضان . دار المعرفة بيروت ، ١٤١٥ هـ .

١٥٢- فرق معاصرة تنتسب إلى الإسلام ، لغالب بن علي العواجي . دار لينة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٤١٨ هـ .

١٥٣- الفصل في الملل والأهواء والنحل ، لأبي محمد علي بن أحمد ابن حزم الظاهري . تحقيق : محمد إبراهيم نصر ، وعبد الرحمن عميرة . دار الجيل ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

١٥٤- الفصول المهمة في أصول الأئمة ، للحرّ العاملي . تفاصيل الطبع غير موجودة .

١٥٥- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، للقاضي عبد الجبار ، وأبي القاسم البلخي . جمع وتحقيق : فؤاد

سيد . الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٩٧٤ م .

١٥٦- الفقه الأبسط ، لأبي حنيفة : انظر الشرح الميّسر .

١٥٧- الفقه الأكبر ، لأبي حنيفة : انظر الشرح الميّسر .

١٥٨- في علم الكلام ، لأحمد صبحي . مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٢ م .

١٥٩- فيصل التفرقة بين الأيمان والزندقة ، لأبي حامد محمد الغزالي . مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٣٤٣ هـ .

١٦٠- القاموس المحيط للفيروزبادي . دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٩ م .

١٦١- القدرية والمرجئة : نشأتها وأصولها ، لـ . د ./ ناصر بن عبد الكريم العقل . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

١٦٢- قصة الفلسفة لـ(ويل ديوارنت) ، ترجمة أحمد الشيباني دار القارئ العربي بيروت ، ١٤١٤ هـ

١٦٣- القضاء والقدر في الإسلام ، لفاروق الدسوقي . دار الدعوة ، الإسكندرية ، ١٩٨١ م .

١٦٤- القضاء والقدر في ضوء الكتاب والسنة ، لعبد الرحمن بن صالح المحمود . دار الوطن ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

١٦٥- قطف الأزهار المتناثرة في الأحاديث المتواترة ، لجلال الدين السيوطي . تحقيق : خليل الميس . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

١٦٦- القول المسدّد في الذبّ عن المسند للإمام أحمد ، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني . مكتبة ابن تيمية ، قاهرة ، ١٤٠١ هـ .

١٦٧- الكامل في ضعفاء الرجال ، لعبد الله بن عدي . دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٦٨- كبرى اليقينيات ، لمحمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر المعاصر ، دمشق ، ١٤١٩ هـ .

١٦٩- كتاب الإعتقاد ، لمحمد ابن القاضي أبي يعلى الحنبلي . تحقيق : محمد الخميس . دار الأطلس الخضراء ، الرياض ، ١٤٢٣ هـ .

١٧٠- كتاب الانتصار والردّ على ابن الروندي الملحد ، لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط .

تحقيق : د ./ نيبرج . دار الندوة الإسلامية ، بيروت ، ١٩٨٧ م .

١٧١- كتاب الإيمان ، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية . تحقيق : محمد ناصرالدين الألباني . المكتب الإسلام ، بيروت . ١٤٠٩ هـ .

١٧٢- كتاب الإيمان ، لأبي عبيد القاسم بن سلاّم . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٣ هـ .

١٧٣- كتاب التوحيد ، لأبي منصور الماتريدي . تحقيق : فتح الله خليف . دار الجامعات المصرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٧٤- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عزّ وجل ، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة . دراسة وتحقيق : د ./ عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٤ هـ .

١٧٥- كتاب الحيدة ، لعبد العزيز بن يحيى الكناني . تحقيق جميل صليبا دار صادر بيروت ، ١٤١٢ هـ

١٧٦- كتاب السنة ، لعبد الله بن أحمد : انظر السنة له .

١٧٧- الكتاب اللطيف لشرح مذاهب أهل السنة ومعرفة شرائع الدين والتمسّك بالسنن ، لعمر بن أحمد بن شاهين . تحقيق عبد الله بن محمد البصيري . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٦ هـ .

١٧٨- كتاب المحصّل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين ، لمحمد بن عمر فخر الدين الرازي . تحقيق : د ./ حسين أتاي . مكتبة دار التراث ، القاهرة ، ١٣١١ هـ .

١٧٩- الكشاف ، لأبي القاسم محمد بن عمر الزمخشري . تحقيق : عبد الرزاق المهدي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

(ل)

١٨٠- اللباب في تهذيب الأنساب ، لعزّ الدين ابن الأثير الجزري . دار الصادر ، بيروت .

١٨١- لسان العرب ، لجمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور . دار الصادر ، بيروت ، ١٤١٤ هـ .

١٨٢- لسان الميزان ، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . تحقيق : غنيم بن عباس غنيم . مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ١٤١٦ هـ .

١٨٣ـ لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة ، لعبد الملك الجويني . تحقيق : فوقيه حسين محمود . المؤسسة المصرية لعامة للتأليف والأنباء والنشر ، دار المصرية . ١٣٨٥ هـ .

١٨٤ـ اللمع في الردّ على أهل الزيغ والبدع ، لأبي الحسن الأشعري . تحقيق : حمودة غرابة . المكتبة الأزهرية للتراث ، القاهرة (بدون تاريخ) .

١٨٥ـ لمعة الاعتقاد والهادي إلى سبيل الرشاد ، لعبد الله بن أحمد ابن قدامة المقدسي . تحيق : بدر البدر دار ابن الأثير ، كويت ، ١٤١٦ هـ .

١٨٦ـ لوامع الأنوار البهية ، لمحمد السفاريني الحنبلي . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١١ هـ .

(م)

١٨٧ـ الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات ، لشمس السلفي الأفغاني . تفاصيل الطبع غير موجودة ، ١٤١٩ هـ .

١٨٨ـ متشابه القرآن ، لعبد الجبار بن أحمد الهمذاني . تحقيق : عدنان زرزور . دار التراث ، القاهرة .

١٨٩ـ المحصول في علم الأصول ، لأبي عبد الله محمد بن عمر الرازي . تحقيق : طه جابر العلواني . مطابع الفرزدق ، الرياض ، ١٣٠١ هـ .

١٩٠ـ مختصر العلوّ للعلي الغفار للذهبي ، لمحمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤١٣ هـ .

١٩١ـ مختصر المنتهى ، لابن الحاجب . مطبعة العالم ، إستانبول . بدون تاريخ .

١٩٢ـ مسائل الإمام أحمد ، لأسحاق بن إبراهيم . تحقيق : زهير شاويش . الكمتب الإسلامي بيروت .

١٩٣ـ مسند الإمام أحمد ، للإمام أحمد بن حنبل . تحقيق : عبد المحسن التركي . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٦هـ .

١٩٤ـ مسند أبي داود الطيالسي . دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٩٥ـ مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي . تحقيق : أبوالعلا العفيفي . القاهرة ، ١٩٦٤ م .

١٩٦ـ مشكل الحديث وبيانه ، لأبي بكر بن فورك . تحقيق : موسى محمد علي . دار الكتاب الحديثة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

١٩٧ـ معارج القدس ، لأبي حامد الغزالي . مطبعة عزت الحسيني ، القاهرة ، ١٣٥٩ هـ

١٩٨ـ المعجم الكبير ، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني . تحقيق : حمدي غبد المجيد السلفي . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

١٩٩ـ المعجم الوسيط ، لجماعة من العلماء تحت إشراف حسن علي عطية ، ومحمد أمين .المكتبة الإسلامية ، إستانبول ، بدون تاريخ .

٢٠٠ـ المحصّل ، للرازي ، انظر : كتاب المحصّل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين .

٢٠١ـ محنة الإمام أحمد بن محمد بم حنبل ، للحافظ عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي . تحقيق : د ./ عبد الله التركي . هجر للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٤٠٧ هـ .

٢٠٢ـ مجموعة التوحيد ، لنخبة من العلماء . المكتبة السلفية ، المدينة (بدون تاريخ) .

٢٠٣ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، جمع وترتيب : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه محمد . ١٤١٨ هـ .

٢٠٤ـ المحلى ، لعلي بن محمد بن حزم . تحقيق : أحمد شاكر . دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٠٥ـ المحيط بالتكليف ، للقاضي عبد الجبّار . تحقيق : عمر سيد عزمي . الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ) .

٢٠٦ـ مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيّم ، لإبرايهم الموصلي . تحقيق : سيد إبراهيم . دار الحديث ، القاهرة ، ١٤١٢ هـ .

٢٠٧ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبك وإياك نستعين ، لمحمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية . تحقيق : محمد المعتصم البغدادي . دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢٠٨ـ مذاهب الإسلاميين ، لـ د . عبد الرحمن بدوي . دال العالم للملايين ، بيروت . ١٩٩٧ م .

٢٠٩ـ مسائل الإمام أحمد ، رواية أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني . الناشر : محمد أمين دمج ، بيروت ، لبنان (بدون تاريخ) .

٢١٠ـ المسامرة شرح المسايرة ، للكمال بن أبي شريف ابن الهمام مطبعة السعادة ، القاهرة ١٣٤٧ هـ .

٢١١ـ المستصفى من علم الأصول ، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي . تحقيق : محمد سليمان الأشقر . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢١٢ـ مشكاة المصابيح ، لمحمد بن عبد الله الخطيب التبريزي . تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني . المكتب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٠٥ هـ .

٢١٣ـ مصباح العلوم في معرفة الحيّ القيّوم (المعروف بـ : الثلاثين مسألة) ، لأحمد بن الحسن الدصّاص الزيدي . تحقيق : محمد عبد السلام كفافي . جامعة بيروت العربية ، ١٩٧١ م .

٢١٤ـ معتقد فرق المسلمين واليهود والنصارى والفلاسفة والوثنيين في الملائكة المقرّبين ، لـ محمد بن عبد الوهّاب العقيل . أضواء السلف ، الرياض ، ١٤٢٢ هـ .

٢١٥ـ معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول ، للحافظ بن أحمد الحكمي . تحقيق : عمر بن محموأبوعمر . دار ابن القيّم ، الدمّام ، ١٤١٥ هـ .

٢١٦ـ معجم أعلام الإباضية ، تأليف جماعة من الباحثين . دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ

٢١٧ـ المغني في أبواب العدل والتوحيد ، للقاضي عبد الجبار . تحقيق : عبد الحليم المحمود . طبعة الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢١٨ـ المطالب العالية من العلم الإلهي ، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي . تحقيق : محمد عبد السلام الشاهين . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢٠ هـ .

٢١٩ـ المعتزلة ، لزهدي جار الله . مؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٤١٠ هـ .

٢٢٠ـ المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها ، لعواد بن عبد الله المعتق . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٧ هـ .

٢٢١ـ معجم البلدان ، لياقوت بن عبدالله الحموي . تحقيق : محمد عبد الرحمن المرعشلي . دارإحياء

التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٤١٧ هـ .

٢٢٢ـ المغرب في ترتيب المعرب ، لأبي الفتح ناصر الدين المطرّزي . تحقيق : محمود فاخوري . مكتبة أسامة بن زيد ، حلب .

٢٢٣ـ مفردات ألفاظ القرآن ، للحسين بن محمد بن مفضل ، المعروف بالراغب الأصبهاني . تحقيق : صفوان عدنان داودي . دار القلم ، دمشق ، ١٤١٨ هـ .

٢٢٤ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري . تحقيق : هلموت رتير . دار النشر فرانز شتاينر ، فيسبادن (ألمانيا) ، ١٤٠٠ هـ .

٢٢٥ـ مقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها ، لجابر إدريس علي . أضواء السلف الرياض ، ١٤٢٢ هـ .

٢٢٦ـ مقالة التعطيل والجعد بن درهم ، لمحمد بن خليفة التميمي . أضواء السلف الرياض ، ١٤١٨ هـ .

٢٢٧ـ الملل والنحل ، لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . تحقيق وتعليق : أحمد فهمي محمد . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٣ هـ .

٢٢٨ـ المنار المنيف في الصحيح والضعيف ، لشمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية . تحقيق : عبد الفتاح أبوغدّة . مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب ، ١٤١٤ هـ .

٢٢٩ـ مناقب الإمام الأعظم أبي حنيفة ، لموفّق بن أحمد المكّي . مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ، حيدر آباد دكن ، الهند ، ١٣٢١ هـ .

٢٣٠ـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي . تحقيق : محمد عبد القادر عطا . دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٢١ هـ .

٢٣١ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية ، لأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية الحرّاني . تحقيق : محمد رشاد سالم ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٦ هـ .

٢٣٢ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، لمحيي الدين النووي . تحقيق : خليل مأمون شيحا . دار المعرفة ، بيروت ، ١٤١٧ هـ .

٢٣٣ـ منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله تعالى ، لخالد بن عبد اللطف بن

محمد نور . مكتبة الغرباء الأثرية ، المدينة ، ١٤١٦ هـ .

٢٣٤- منهج الإستدلال على مسائل الإعتقاد ، لعثمان بن علي حسن . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٨ هـ .

٢٣٥- منهج ودراسات لآيات الأسماء والصفات ، لمحمد أمين الشنقيطي . طباعة الجامعة الإسلامية .

٢٣٦- المهدي المنتظر في ضوء الآحاديث والآثار الصحيحة ، لـ د ./ عبد العليم عبد العظيم البستوي . المكتبة المكية ، مكة ، ١٤٢٠ .

٢٣٧- المنية والأمل ، لأحمد بن يحيى بن المرتضى . تحقيق : توما أرثلوا . طبعة دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، ١٣١٦ هـ .

٢٣٨- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ، لأحمد بن علي المقريزي . مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة بدون تاريخ .

٢٣٩- المواقف في علم الكلام ، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي . عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢٤٠- موقف ابن تيمية من الأشاعرة ، لعبد الرحمن بن صالح المحمود . مكتبة الرشد ، الرياض ، ١٤١٦ هـ .

٢٤١- ميزان الإعتدال في نقد الرجال ، لمحمد بن أحمد بن عثمان الذهبي . تحقيق : علي محمد البجاوي . دار المعرفة ، بيروت ، ١٩٦٣ م .

(ن)

٢٤٢- نشأة الفكر الفلسفي ، لعلي سامي النشار . دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٧ م .

٢٤٣- نقض تأسيس الجهمية ، لشيخ الإسلام ابن تيمية ، انظر : بيان تلبيس الجهمية .

٢٤٤- نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد ، لعثمان بن سعيد الدارمي . تحقيق : منصور بن عبد العزيز السماري . أضواء السلف ، ١٤١٩ هـ .

٢٤٥- النهج الأسمى في شرح أسماء الله الحسنى ، لمحمد الحمود النجدي . مكتبة الإمام الذهبي ،

الكويت ، ١٣١٧ هـ .

٢٤٦- نهاية الأقدام في علم الكلام ، لعبد الكريم الشهرستاني . تحقيق : ألفرد جيوم . مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٢٤٧- النهاية في الفتن والملاحم ، لإسماعيل بن كثير . تحقيق : خليل مأمون شيحا . دار المعرفة ، بيروت ١٤٢٠ هـ .

(و)

٢٤٨- الوافي بالوفيات ، لصلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي . تحقيق : أحمد الأرنأوط وتركي مصطفى . بيروت ، ١٤٢١هـ .

المقالات

٢٤٩- رؤية النبي ﷺ لربّه ، لـ أ . د ./ محمد بن خليفة التميمي . في (مجلة الجامعة الإسلامية) ، العدد ١١٣ ، سنة ١٤٢١ ، ص . ١١٣- ٢٠٧ .

٢٥٠- الصفات الإليهة : تعريفها وأقسامها ، لـ أ . د ./ محمد بن خليفة التميمي ، في (مجلة الجامعة الإسلامية) ، العدد ١١٢ ، سنة ١٤٢١ ، ص . ٧٣ - ١٤٥ .

الكتب الأجنبية

* Great Books of the Western World Series . Editor-in-chief : Robert Macnard Hutchins . Encyclopeadiea Brittanica، inc . ١٩٧٧ CE .

* Histor y of Philosophy، b y F . Copleston . Image Books، Doubleda y . New york . ١٩٧٤ .

* Introducing Philosophy، b y Robert C . Solomon . Harcourt Brace and Company، Florida، USA ١٩٩٧ . CE .

* The Pre-Socractic Philosophers، b y Kathleen Freeman . Oxford Press، London ١٩٤٦ . CE .

* The Laws of Plato . Translated and Edited b y Trevors J . Saunders، Penguin Classics . London١٩٧٩ ، CE .

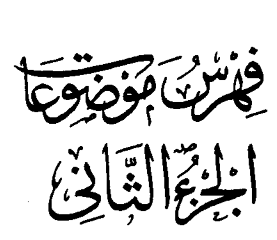
* Motion and Motion's God، b y Michael Buckle y . Princeton Universit y Press، New Jersey ١٩٧٩ . CE .

* Orthodox Faith، b y Saint John of Damascus . Ed . B y Frederic H . Chase، Jr) . The Fathers of the Church Series، v ٢٨ . (New york . ١٩٥٨ .

* The Philosoph y of the Kalam، b y Harr y A . Wolfson . Harvard Uni . Press، Cambride . ١٩٧٦ .

* Proofs for Eternity، Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy، b y Herbert A . Davidson . Oxford Universit y Press، New york . ١٩٨٧ .

* * * * *


فهرس موضوعات
الجزء الثاني

الموضوع | الصفحة

* * * * *